华夏边缘

历史记忆与族群认同

王明珂 著

上海人民出版社

文景

Horizon

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

华夏边缘

历史记忆与族群认同

王明珂 著

文景

Horizon

上海人民出版社

版权信息

华夏边缘

作　　者：王明珂

特约策划：饶佳荣

特约监制：陈　波　张　伊

责任编辑：马方方

责任校对：朱志萍　朱晓阳

特约编辑：陈胜伟　黄一川　陈仲瑶

营销统筹：王洋涛

封面设计：何　睦

目录

版权信息
增订本内容说明
序论一 什么是中国人
序论二 “什么是中国人”再思考
第一部分 边缘与内涵
　　第一章 当代社会人类学族群理论
　　第二章 记忆、历史与族群本质
　　第三章 民族史研究的边缘理论
第二部分 华夏生态边界的形成
　　第四章 青海河湟地区游牧社会的形成
　　第五章 鄂尔多斯及其邻近地区游牧社会的形成
　　第六章 西辽河地区游牧社会的形成
第三部分 华夏族群边缘的形成与扩张
　　第七章 华夏边缘的形成：周人族源传说
　　第八章 华夏对西周的记忆与失忆
　　第九章 边缘人群华夏化历程：吴太伯的故事
　　第十章 华夏边缘的漂移：谁是羌人
　　第十一章 汉人的形成：汉代华夏对四方异族的多元意象
第四部分 华夏边缘的延续与变迁
　　第十二章 近代华夏边缘再造
　　第十三章 近代华夏边缘再造的微观过程
　　第十四章 一个华夏边缘的延续与变迁
结语 资源竞争、历史记忆与族群认同

增订本内容说明

《华夏边缘》的这个增订本与台湾允晨版（1997年）、大陆社科文献版（2006年）间的差别如下。在第一部分，也就是介绍及探讨族群与社会记忆理论的第一章至第三章，在增订本中只有少量文字上的修改。我并未对此部分作太多修改的原因是，人类学族群理论与社会学的社会记忆理论是本书的基础，近年来相关学界在这些方面并没有可改变本书主旨、观点的新进展。另外，在出版《华夏边缘》、《羌在汉藏之间》、《英雄祖先与弟兄民族》、《游牧者的抉择》这一系列著作的过程中，我经常自问："为何我相信这些论述是正确及恰当的？"为此，多年来我一直在撰写一本关于"反思史学"的研究方法论专著，希望藉由研究实例将族群理论、社会记忆理论、文本表征分析等作更好的梳理整合，作为我所提倡的"反思史学"之基础。

第二部分，以考古学资料说明新石器时代晚期以来华夏生态边界的形成，这部分在此增订本中未有太多更改。近年来中国新的相关考古发现很多，环境考古、生态考古等方面也有长足发展。在此一部分，《华夏边缘》提出的是一个大的、概括性的新石器时代晚期至商周时期华北人类生态变迁图像，我以此说明华夏边缘形成的人类生态背景。基于新的考古发现与研究，这个大的图像可能在某些地方得到厘清而更清楚些，或某些地方得到修正，但我相信这个整体图像仍是正确的——华夏的形成与欧亚及华北的气候和人类生态变迁有关。

在第三部分《华夏族群边缘的形成与扩张》中，我增加了《华夏对西周的记忆与失忆》这一章。此章内容翻译及改写自我于1999年发表在Journal of East Asian Archaeology（《东亚考古》）创刊号上的一篇文章："Western Zhou Remembering and Forgetting"。[1]另外我对《汉人的形成》这一章也作了些修订，以强调华夏边缘的多元性。

第四部分，关于华夏边缘的近代变迁。此一部分，先是社科文献版取消了允晨版原有的两章《华夏边缘的维持：羌族历史记忆》与《华夏边缘的变迁：台湾的族群经验》，代之以《近代华夏边缘再造》与《一个华夏边缘的延续与变迁》这两章。在社科文献版的基础上，此增订本新增了《近代华夏边缘再造的微观过程》一章，改写自我于2010年发表

在《新史学》上的一篇文章。[2]新增此部分是为了强调我近年来的一些学术关怀：历史变迁如何发生在微观情境之中，以及在人际微观互动中，个人之抉择与行动如何改变历史。

此外，我为此增订本写了一篇长序，以回应一些读者对本书观点的质疑。近15年来，我在此主题上陆续有《羌在汉藏之间》、《英雄祖先与弟兄民族》、《游牧者的抉择》3本新著作，我也通过这篇序表达这些著作中我对华夏、华夏边缘以及今日中国民族较新进、完整的学术见解。

序论一　什么是中国人

中国人，无疑是全世界人口最多的族群。除了居住在中国大陆的13亿人外，在全世界还有数千万人被认为或自认为是华人或中国人。然而，究竟什么是中国人？这问题不仅困扰着许多研究中国的外国学者，甚至也困扰着许多“中国人”——尤其是处于边缘地位的中国人。

在美国，两代之间对于中国人或华人认同的差异，经常是华裔家庭的梦魇。许多年长的华人始终难以明白，为何他们的子女要否认自己是“华人”。在东南亚，虽然常受挫于自己的华裔身份，许多家庭坚持华人认同已有数百年历史——是什么力量使他们如此？对此最激烈的争辩，或者说“中国人的定义”受到最严厉的挑战，可能发生在十余年来的台湾。由于统、独之政治争执，在这儿许多人辩论，更多人困惑，到底他们算不算是中国人？

在本书中，我将诠释“什么是中国人”。以“中国人”为研究对象，我的野心是建立一个族群理论来诠释一般性的人类族群现象。基于对族群现象的了解，我相信，一个族群理论如果能回答“我们是谁”，这一定是个有问题的理论。事实上，现代族群理论希望解答的问题是：“为何我们要宣称我们是谁？”因此，我希望透过对“中国人”这个族群现象及其本质的认识，我们可以理解为何人们宣称自己是中国人（或美国人），为何有认同矛盾或认同变迁。

溯源研究：中国人的起源

研究中国人的本质，在传统上可由许多方面着手。在当代中国人与中国社会研究方面，体质人类学家研究现代中国人的体质，生物遗传学家研究中国人的基因，语言学家研究中国各地方言，而社会人类学家也在许多典型的中国聚落中做研究。这些研究，事实上已假定研究对象是“中国人”，因此它们只是描述“中国人”，而并没有回答“为何他们是中国人”这样的问题，甚至常因为没有深究后一问题，而使得其研究结果扭曲。

另一些学者热衷于“历史溯源”的研究，他们认为必须从根本上深入

了解中国人。所谓“从根本上”，就是溯其本源；探明了中国人与中国文化的本源，就解答了“什么是中国人”。因此，许多语言学者、体质人类学者、考古学者、历史学者，由中国人的某些语言、体质、文化特征以及历史文献中的蛛丝马迹尽量往前追溯，希望由了解中国人的“起源”来诠释中国人的本质。

由于学科的特殊性质，考古学者与历史学者对“民族溯源”研究最感兴趣，也因此有丰硕的成绩，受到一般人的重视。但是，这并不表示学者在此已达成客观的、大家都能接受的结论。历史学界，在溯源研究取向下，有华夏起源于黄河流域、其始祖为黄帝的古典一源说，有傅斯年先生所主张的“夷夏东西二源说”，有徐旭生与其他学者所提出的古代三或四个民族集团由互动而凝聚为华夏的多源说。除了这些本土起源学说外，还有主张华夏民族来自中国之外的西来说、南来说、北来说。其中最有影响力的，就是流行于19世纪末与20世纪初的“中国民族西来说”——中国古史传说中的“黄帝”原为一巴比伦部落酋长，他在西方征战失败后率众奔于东方。这“历史”当时不仅流行于国外学界，在中国也有许多一流学者附从其说。

在历史学家关于华夏起源的研究中，考古学原被引来当作“二重证据”，后来因为考古学家有“实物的证据”以及“科学的方法”，历史学家逐渐地对黄帝、神农、尧、舜失去信心，而考古学者成了讨论这问题的主要人群。在考古学上，虽然有些学者探讨中国民族的源流，有些研究中国文化的源流，但对许多学者而言这两者并没有多少差别，因为他们将一个民族等同于一个文化。近半世纪以来“新中国的考古发现和研究”有丰硕的成绩，但考古学者在这方面也是众说纷纭。20世纪60至70年代流行的是黄河流域中心说，80年代以来流行的是多源头说。张光直先生所提出的多中心互动说，将多元起源说又作了更进一步的发挥与精致化。同时，基于各种考古学证据的西来说仍然偶尔被提出来。

无论是历史还是考古学上对华夏的溯源研究，都有一些基本假设。首先，溯源论者似乎认为，民族是一有共同体质、语言、文化特征的人群。该人群在历史上繁衍、迁徙，而成为占有一定时空的民族。因此，华夏的子孙永为华夏，溯其本源可知其流裔。其次，一个民族在历史上的活动留下许多遗存，包括人类遗骸与他们制作的文献与文物；根据这些材料所显示的人群体质、文化、语言特征，可追溯这民族的源头。

这些对于民族的基本假设都是似是而非的。首先，从当今世界各民

族现况来看，我们知道共同的体质、语言、文化特征并不是构成一个族群或民族的必要因素，也非构成他们的充分条件。譬如，以语言来说，世界上许多民族都不止说一种语言；相反的，说同样语言的，不一定是同一民族。因此，我们怎能以语言或其他客观体质、文化特征来追溯一个民族的源头？其次，每个人的父母都有他的父母；族群溯源显然毫无止境。目前考古学家将华夏的源头溯至仰韶文化，那是因为他们对仰韶以前的新石器时代早期，甚至中石器时代的考古所知甚少。事实上，只要有足够的资料，这种建立在器物学上的族群溯源，可以远推至百万年之前。这样，对于了解一个族群究竟有何意义？

更值得注意的，根据文献或文物来追溯一个民族的源头，我们经常会陷入古人的谎言之中。譬如，我们以春秋吴国王室的族源为例。如果一些原被华夏视为“蛮夷”的东南方国君长，希望脱其“蛮夷”身份而成为华夏，或是华夏认为这些相当华夏化的“蛮夷”应该是华夏之裔，那么他们可能共同在华夏历史记忆中假借或创造出吴国王室原为华夏的记忆。并且，在认为自己是华夏之裔时，吴国王室贵族也在礼仪、器物上模仿华夏风格。于是，2000多年后我们便有了文献与考古器物“二重证据”来证明吴国王室原是华夏后裔。一群人对于自身起源的记忆，经常因现实中的期望、忧惧影响而创造、改变、扭曲，这是民族溯源研究经常遭遇的危险。

最后，不仅古人难以客观地记忆其族源，当代研究者在研究本民族或他民族的族源时，也难以客观地选材与分析。也就是说，民族溯源研究最大的障碍来自研究者自身的族群认同与认同危机所导致的偏见。这种偏见是我们人性的一部分——“起源”对于古人以及当代研究者本身都同样重要。在本书中，我将分析这种偏见的由来及其在族群认同上的意义。

华夏边缘研究

以上所提到的，无论是对当代中国人与中国社会本质的研究，或是对古代中国人的溯源研究，重点都在体质、语言、文化风俗、生活习惯等“族群内涵”上。在本书中，我将采取一个截然不同的角度——中国人“族群边缘”的形成与变迁，来解答“什么是中国人”。对此，我有一个简单的比喻：当我们在一张纸上画一个圆形时，事实上是它的“边缘”让它看来像个圆形。

熟悉现代社会人类学族群理论的读者，自然会了解，这个强调“族群边缘”的研究取向，深受挪威人类学家弗雷德里克·巴斯（Fredric Barth）的影响。近年来，我将之结合有关“集体记忆”（collective memory）或“结构性失忆”（structural amnesia）等概念与理论，在一些论文及通论性文章中曾片断地表现我对“族群本质”（ethnicity）的看法。在这本书中，我希望能以“中国人”这个族群为例，更清楚地、更有体系地说明我的观点。

在进入正文之前，我先简要说明我对族群本质的基本观点。首先，如当代许多研究族群现象的学者一样，我怀疑“族群”是一有共同的客观体质、文化特征的人群。我认为，族群由族群边界来维持；造成族群边界的是一群人主观上对他者的异己感（the sense of otherness）以及对内部成员的根基性情感（primordial attachment）。

其次，族群成员间的根基性情感来自“共同祖源记忆”造成的血缘性共同体想象。在此，我赞同“根基论者”（primordialist）的立场：族群认同是人们从其生长的社群中所得到的社会与文化身份，根深蒂固，因而难以改变。

第三，我强调族群边界的形成与维持，是在特定的资源竞争关系中人们为了维护共同资源而产生的。因此，客观资源环境的改变经常造成族群边界变迁。在这一点上，我赞同“工具论者”（instrumentalist）的立场：族群认同是人类资源竞争与分配的工具。

第四，客观资源环境的改变，常造成个人或群体借着改变祖源记忆来加入、接纳或脱离一个族群，由此造成族群边界变迁，或对个人而言的族群认同变迁（ethnic change）。这说明族群认同的“根基论”与“工具论”两者并无冲突：族群认同的根基情感来自成员共同的祖源记忆，但为了现实利益，个人或群体都可能改变其祖源记忆。

第五，由于族群的本质由“共同的祖源记忆”来界定及维系，因此在族群关系中，两个互动密切的族群经常互相“关怀”甚至干涉对方的族源记忆。失去对自身族源的诠释权或是接受强势族群给予的族源记忆，经常发生在许多弱势族群之中。

最后，在一个族群的内部，也经常形成不同的次群体，互相竞争着到底谁对本族群的“过去”有诠释权；因此，所谓族群现象不仅是两个互

动族群间的关系，还包括族群内部的两性、阶级与地域性群体之间的关系。在本书中，我将说明我对以上这些族群本质与族群现象的看法。

在族群边缘，人们强烈地坚持一种认同，强烈地遗忘一种认同，这都是在族群核心所不易见到的。这也使得“边缘”成为观察、了解族群现象的最佳位置。因此，读者将发现，我的目的是要研究“中国人”，但我研究的对象却不是作为中国人核心主体的今日12亿汉族，也不是汉唐至明清典型的古代中国人。相反的，我的研究对象是处在中国或“华夏”边缘的人。所谓“华夏边缘”，我是指时间上的边缘、地理上的边缘，也是指认同上的边缘。譬如，在华夏形成前的边缘时间（新石器时代晚期至商周时期），居住在黄土农业边缘地区的那些人群；又如，华夏形成过程中的春秋时期，华夏东南边缘的吴国人，他们当时由非华夏成为华夏，因而也处于华夏边缘。

在本书第一部分《边缘与内涵》中，首先我将介绍近三四十年来社会人类学界对于族群现象的理论探讨，以及社会记忆（social memory）与人类社会群体认同（identity）的研究取向在族群现象研究上的新发展。最后，在此研究取向与理论发展背景下，我提出一个“民族史边缘研究理论”，以及与此相关的我对于历史文献、考古遗存与当代口述材料的看法——这也就是本书以下各章的研究基础。

第二部分，《华夏生态边界的形成》。在这一部分，我从一个新的角度来探讨“华夏起源”；事实上，在此“起源”已有一个“边缘”形成的问题。考古材料显示，新石器时代晚期气候的干冷化使华北、华西农业边缘的人群逐渐走向移动化、牧业化以及武装化。我以青海河湟地区、套北地区与辽西地区为例，说明这些地区人群经济生态的变迁过程。这些牧业化、武装化人群在陕、晋、冀北方地区，与当地主要从事农业的人群有剧烈的资源竞争。南方农业人群逐渐自称“诸夏”或“华夏”，视北方“戎、狄”为非我族类的异族，以此设定族群边界，维护华夏的共同领域资源。被排除在华夏之外的北方牧业化、武装化人群，在春秋战国时开始全面游牧化。

第三部分，《华夏族群边缘的形成与扩张》。公元前1300年左右，周人崛起于渭水流域，东进打败商人；这时周人的西方盟邦中还有一部分是相当畜牧化、武装化的“戎人”。在这一部分，首先，我以前面提及的牧业化、武装化人群在华北山岳地带出现此一人类生态背景，来解读《史记》记载之周人族源传说中的华夏认同以及西周时期周人与戎人关

系的变化，并以此说明华夏与华夏边缘的形成过程。其次，我以西周金文与战国至汉代文献中的“记忆断层”现象，来说明因应华夏认同形成，战国至汉代华夏如何重整其历史记忆，因此对部分西周史事发生“失忆”。接着我说明，在华夏边缘形成之后，随着华夏的西向、南向扩张，华夏边缘也逐步向西、向南漂移。华夏边缘的向外扩张、漂移包括两个同时并进的过程：一是华夏重新定义谁是异族，一是原来的非华夏假借华夏祖源而成为华夏。在这一部分，我以战国至东汉时期华夏心目中“羌”（西方非华夏）的概念如何不断向西推移，以及春秋时期华夏东南边缘的吴国王室如何假借一个华夏祖源记忆——太伯奔吴——以成为华夏，来说明华夏族群边缘的向外推进过程。

到了汉代，华夏边缘的扩张已及于“华夏”此一人类生态体系能存在的环境极限，于是汉代以后，除了在南方与西南仍有些微缓慢的变化外，基本上华夏边缘不再向外推移，因而这边缘内的人后来也常自称“汉人”。在这一部分中，我也说明汉代许多人群如何因为不同的原因被排除在华夏之外，由此形成性质不同的华夏边缘。

第四部分，《华夏边缘的延续与变迁》。近代是华夏边缘发生巨大变化的时代；此时华夏边缘与华夏合而为一，过去被视为“蛮夷”者成为中国国族内的少数民族。首先我将说明由传统华夏帝国到近代中华民国，以及由华夏到中华民族的近代“华夏边缘”变迁。这是在国族主义与相关“民族”概念下，以及在支持此概念的各种新学术知识建构下，全球性政治社会变迁的一部分。我以成立于1928年的历史语言研究所之学术活动为例，说明这个近代华夏边缘再造的过程。我也以该所早期人类学、民族学者的田野考察为例，说明这历史变化如何发生在微观的人与人之亲密接触、互动之中。藉此我强调，跨学科的边缘、微观研究如何帮助我们深入理解历史与社会变迁。最后，我以四川西北部2000年来被华夏称为“羌”而今为“北川羌族”的地域人群为例，说明这样的近代变迁（少数民族化）事实上是长程华夏边缘历史变化的最新阶段；所有的近代“国族想象”与“文化创造”，都有其历史与历史记忆基础。同时由这个例子，我也解释华夏边缘变迁的微观过程；也就是，深入探究亲近人群间之爱憎、情感与行为互动，以了解社会如何变迁。

最后，在结语《资源竞争、历史记忆与族群认同》中，我由人类资源竞争与分配关系以及历史记忆与失忆，来说明以华夏边缘界定的华夏认同如何形成、扩张与变迁；并由个人记忆与社会记忆的关系以及典范

观点与边缘观点的争论，来说明塑造族群的集体历史记忆如何不断地被个人与各社会次群体诠释与争辩，因此造成族群本质的持续变迁。影响历史记忆的诠释与再诠释的，不只是外在资源环境与族群关系的改变，也因为在某种族群关系下族群内部的男性与女性间、世代与世代间、不同社会阶层间、汉化者与未完全汉化者之间，对于诠释“过去”之权利存在争夺与妥协。

族群现象之所以令人困惑，主要是因为影响我们思考此问题的潜在偏见不但存在于所有的“资料”（历史文献、报告人的口述与学术著作）之中，也常存在于研究者心中。尤其，当研究对象是有长远历史书写传统的“中国人”时更是如此。然而，借着由社会记忆的角度重新思考传统历史文献，借着由考古资料探索人类生态变迁与相关的资源竞争，借着人类学对于人类“族群现象”的了解，以及更重要的，借着我自己——一个处于华夏边缘的台湾历史学者——自身的时代经验，相信在本书中我们可以由边缘角度对于“什么是中国人”有更深入的了解。

序论二　“什么是中国人”再思考

《华夏边缘》1997年在台湾出版，至今已过了十五个年头。近年来我对自己的这本著作怀着十分矛盾的情感：它受到的重视让我感到骄傲，然而它让我此后所有的著作相对失色，这又让我颇觉得挫折。虽然如此，我认为，它在此时以增订再版的方式重新问世，仍是十分有意义的。我可以藉此修正自己在本书中的一些用词、概念的错误或偏失，回答一些读者对此书的评论。我也藉此将自己新进的研究理念与成果融入其间，或说明它们与本书之间的关系。最后，我希望借着本书的再版，特别是透过这篇新序，强调我在本书及后续的一些著作中的学术与现实关怀，以及这样的学术认知在今日中国民族情境、相关的国内外政治、学术争辩中之意义。

核心主体立场或解构核心主体？

首先，我略说明《华夏边缘》这一书名及词汇概念，并解答一些读者的批评与疑问。在强调多元文化与本土观点（native’s point of view）的当代学术潮流下，许多读者认为《华夏边缘》之概念与本书内涵仍是站在大汉族主义立场，预设了何为一民族之核心、何为边缘。这样的见解与指教也见于有些读者对我后来所著《羌在汉藏之间》一书的批评：若羌为汉、藏的双重边缘，那么羌族的少数民族主体在哪里？我对此的解释如下：第一，事实上“华夏边缘”一词只是指出一个历史事实与人类生态事实——华夏认同与中原帝国形成后，“华夏边缘”便是此一人类生态体系的一部分。因此《华夏边缘》一书描述的对象是华夏、汉人、汉族及以其为主体的中原帝国与当代中国，而非历史上的西戎、北狄与今日少数民族。这有如国画中烘云托月之法：在白纸上难以画出皎白明月，于是画周边的云以衬托出月亮来。这是我对边缘研究的另一比喻。第二，从“边缘”变化来说明由古之华夏、中原帝国到今日中华民族与中国之变迁，《华夏边缘》的内容非但不是“大汉族主义”偏见，反而强调的是一个对“华夏”的反思性知识。我认为，唯有反思及检讨过去在某种人类生态背景下“华夏”如何将“蛮夷”排除在“我族”之外，以及其对“蛮夷”的歧视，我们才可能对今日中华民族之人类生态意义有恰当的了解，并思考如何对此体系加以调整、改进。

有些读者的意见与前者不同，或相反，认为《华夏边缘》一书“解构”了古今华夏、汉族与中国人认同。对此我的回答是，在国族主义（nationalism）与世界各国族国家（nation state）之研究上，反思性知识（reflexive knowledge）与解构性知识（deconstructive knowledge）不同。后者以“近代建构”（包括知识建构）来否定当代国族国家的历史存在与合理性；前者，反思性知识，承认并尊重当前人群的国家与民族认同，并将近代变迁置于本地长程人类生态历史上来反思其意义。深入了解及反思人类生态上的“昨日之非”（指将华夏边缘排除于外的华夏认同），能让人们了解、珍惜“现在”的价值，并有能力筹谋更好的未来。而且，《华夏边缘》传递的一个知识为，深入探究发生在边缘的一些现象后，我们可以察觉“汉”与“非汉”的区分是模糊的、易变的：今日的“汉族”常为过去“蛮夷”的后裔，而在边缘，辱骂他人为“蛮子”的“汉人”，自身也常被他人辱骂为“蛮子”。如此我希望，这样一种新的历史与民族知识可以化解一些刻板的民族概念与历史知识所造成的族群认同与国家认同，以及因此产生的各个民族与各民族国家间的对立与冲突。

《华夏边缘》之后：历史心性、人类生态与微观人际互动

其次，我要说明《华夏边缘》与我在完成此书后继续进行的一些研究之间的关系，也藉此表达目前我较完整的华夏边缘学术理念。本书最早的版本出版时——1997年，我仍在进行川西羌族的田野考察。2003年，在完成历时十年、住在羌区一年多的田野考察之后，我出版了《羌在汉藏之间》一书。后来，我又出版了《英雄祖先与弟兄民族》（2006）以及《游牧者的抉择》（2009）。

《羌在汉藏之间》的一个重要主题，如《华夏边缘》一书的副标题所示，仍为历史记忆与族群认同。因此这本书可说是以一个实际的例子——西方的羌人与羌族，来说明华夏生态边界与族群边缘之形成与西向漂移之过程、此华夏边缘如何在唐代中期以后成为华夏与吐蕃之重叠边缘以及如何经近代少数民族化过程而成为今日之羌族。本书最主要的发现是我在羌族村寨中搜集的许多“弟兄祖先故事”，以及从解读它们中发现的一种历史心性——弟兄祖先历史心性。对此，我稍微多作一些解释，也藉此说明反思研究与解构性研究的不同之处。

解构中国国族主义与今日各民族的学者，常指出某某少数民族为国族主义下的政治与学术建构。1994年我第一次到羌族地区，与两三位羌

族人聊过之后便得到类似的结论——过去（20世纪50年代以前）他们并不知道自己是羌族。然而我并未以此“解构”为满足。往后十年我经常往来于羌族各山沟村寨之间，我探寻的问题之一是：在成为羌族之前，他们的族群认同体系为何？何种历史记忆支持这样的族群认同？便是在这样的探寻中，我发现并认识了“弟兄祖先历史心性”。我以为“历史心性”指一种流传于社会中的历史叙事文化结构，它让人们不知不觉地产生有类似结构的历史记忆，以巩固及延续某种人类生态下的社会现实。“弟兄祖先历史心性”，便是一种各族群对等共享、分配与竞争之人类生态下的历史心性。在社会记忆理论上，历史心性是我在此研究中提出的重要见解。

认识“弟兄祖先历史心性”，也让我反思我们所熟悉的历史心性，那便是流行于权力中央化、社会阶序化之人群社会中的“英雄祖先历史心性”。人们深信的以黄帝（汉族）、檀君（大韩民族）与亚伯拉罕（西亚各民族）等英雄祖先为起始的历史记忆，都是“英雄祖先历史心性”之产物。《英雄祖先与弟兄民族》一书，便是在此反思下，借着“黄帝”英雄祖先记忆之出现，华夏英雄祖先历史记忆往华夏边缘的传递与扩张，华夏边缘人群的弟兄祖先历史记忆被取代或成为民间传说，或华夏边缘人群以其自身的英雄祖先历史记忆与华夏之英雄历史记忆相抗衡等，来对华夏的形成、华夏边缘的向外推移、近代国族主义下华夏及其边缘合而为一，以及为何部分过去的华夏边缘（如朝鲜）在今日中国之外，提出一种新的历史理解。这是一个新的中国民族史，或者说是两千多年来华夏及其边缘互动之历史。因此，《英雄祖先与弟兄民族》有如《华夏边缘》的续篇。在此续篇中，我以一长程历史来说明今日被称作“兄弟民族”的少数民族与自称“黄帝子孙”的汉族，均非只是近代建构的“想象共同体”，而是两者在历史上紧密而又绵长之政治、经济与历史记忆互动造成的结果。本书的标题《英雄祖先与弟兄民族》，也隐喻着“黄帝子孙”与“弟兄民族”并非只是吁求民族团结的陈腐口号，而是有更深沉的历史记忆与人类生态意义。

人类生态，是贯穿《华夏边缘》、《羌在汉藏之间》与《英雄祖先与弟兄民族》三本著作的一个重要主题。人类生态（human ecology）是指人类所居之环境、其经济生产方式、其社会组织与认同体系三方面之综合体。在特定自然环境中，人们以某种或多种生产策略来获得生活资源，因此结为种种社会群体以合作从事生产活动，保护及扩张共同生存资源，并在内部实行资源分配。华夏认同、华夏边缘以及统一的中原

帝国之形成，也就是一个庞大的人类生态体系的形成。在《华夏边缘》一书中，我已提及华夏帝国与其北方游牧部族社会为不同的人类生态体系。在《羌在汉藏之间》的研究中，山沟中村寨羌族的人类生态是我从事民族志田野的重点。藉此我对于人类生态，以及支持人类生态的人类社会组织、制度，与相关的历史记忆、宗教信仰及文化习为，都有基于羌族田野研究的了解。

人类生态与人类社会组织、历史事件等之关系，是我在2009年出版的《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》一书的重点。在这本书中，我以一个最古老的华夏边缘，也就是华夏北方边缘为例，说明华夏边缘的多元人类生态特质，及其在长期历史中的延续与变迁。在华夏认同与华夏帝国形成后，被排除在华夏族群边缘与国家边界外的北方人群，依其自然环境、经济生产方式（游牧与结合农业、狩猎、采集的半游牧或混合经济），集结为各种不同的政治组织（如西羌“部落”，匈奴“国家”，乌桓、鲜卑的“部落联盟”）与汉代华夏帝国互动。换个视线角度，如副标题“面对汉帝国的北亚游牧部族”所示，为了因应南方华夏边缘与帝国边界的形成，广大的东北、正北与西北方之游牧与半游牧人群也调整其生计策略与政治社会组织，来设法突破帝国边界以获取南方资源，或设法抵抗帝国边界的扩张，保护自身资源。由于与地理环境相关的人类生态不易改变，因此汉代出现的三种北方部族之政治社会组织（西北的高原河谷半游牧人群的部落、正北游牧人群的国家、东北森林草原混合经济人群的部落联盟），以及他们各自与中原帝国的互动，相当程度地在历史上延续与重复发生。

我在《华夏边缘》出版之后的另一个研究关注点是，发生在华夏边缘的亲近人群间之微观互动。最早，我是在北川之田野考察中开始有这样的体认。在访谈中，我发现过去本地自称“汉人”的村寨人群间，人们经常闲言碎语，吹嘘自身的汉人祖源与文化习俗，批评邻近家族或上游邻村人的“蛮子”血缘与文化习俗；称他人为“蛮子”者也被下游人群讥嘲为“蛮子”，于是在本地形成“一截骂一截”的族群体系。便是如此，亲近人群间之相互讥讽、批评、模仿、攀附，逐渐让整个地区的人都自称“汉人”。我称这样的现象为“汉化的微观社会过程”。事实上，不只是“汉化”变迁，其他历史与社会变迁也常在人与人的紧密互动中一点一点地发生与开展。在本书新版中，我加入《近代华夏边缘再造的微观过程》一章，便是以此说明近代华夏边缘人群的“少数民族化”亦经历了这样的过程。

华夏边缘与一些学术及现实的争议

由《华夏边缘》到后来相关的系列著作，我的一贯立场是，学术必须建立在对现实的了解（针对实际问题，透过田野与文献的实证研究）以及对各种典范（如一学科之理论、方法与词汇概念）的反思上，如此学术才可能帮助我们思考如何解决现实问题。在我写作及出版《华夏边缘》的那一时期，也是台湾社会对立冲突最激烈的时期。《华夏边缘》一书以人类资源情境、历史记忆来解释族群认同与认同变迁，在当时遭到不同的批评。有人认为，此书为部分台湾人的“中国遗忘”提供理论基础。然而对于尝试建立对中国失忆之“历史”的学者来说，他们必须相信（也让他人相信）其所建立的是真正的“史实”，因此历史记忆之说也让他们恼怒。事实上，便如我在本书原序中提及的，当代族群理论并不回答“我们是谁”，而是解答“为何我们要宣称自己是谁”。历史记忆研究也并非完全不顾历史事实，而是从历史记忆（如《史记》之叙事内容）中分析及理解留下此记忆的人（如司马迁）之情感、意图及其社会情境——这是另一种历史事实。

因着对华夏、华夏边缘与中国少数民族的研究，我经常受邀到中国大陆、韩国、日本与美国参与有关中国民族或少数民族的学术会议。在这些会议中，以及在阅读相关学者的著作中，我常感受到学术与现实的纠结。譬如，中、韩学者难以讨论“高句丽”、“渤海国”等问题，其缘由是，这些“历史”与国家、民族边界等现实问题密切相关。部分欧美学者与中国学者的争议也在于，前者认为民族与民族国家都是近代产物，中华民族、汉族与中国少数民族都是近代建构；这样的“解构性”学术主张，多少也与他们对当前中国民族情况（如西藏问题）的政治态度有关。

在与“华夏边缘”相关的系列著作中，我所反对的学术见解十分清楚。首先，我认为20世纪上半叶国族主义学术所产生的典范历史与民族知识需要被检讨、反思。其次，我也无法接受“民族近代建构论”，以及中华民族、汉族与中国少数民族皆为近代建构这样的学术主张。以前者来说，这样的典范历史与民族知识，其造作、穿凿之痕比比皆是，在后现代学术之解构下已无力解释中国民族现况。更重要的是，这样的知识体系对过去（历史）、对现在（民族现况）都缺乏反省与反思，因此无助于解决现存问题以开创较好的未来。以后者来说，这些从事“解构”的学者并未从田野考察中深入了解人类族群认同的本质，更未能从历史文

献中理解所谓“民族国家”并非近代才有的想象与创造。可能更严重的是，未考虑“现在”在长程历史中之人类生态意义，学者因此似乎并不在意改变“现在”可能造成的人类生态灾难。

以国族主义下产生的典范历史与民族知识来说，譬如，建立于20世纪上半叶的中国北方游牧民族史，并不能解释为何今日满、蒙等族为中华民族的一部分；其强调华夏英雄跃马长城、驱逐鞑虏之历史记忆，以及歌颂长城之伟大的历史论述，更是对于“现在”缺乏认识与反思。在《游牧者的抉择》一书中，虽然不可能完整呈现其细节，甚至有些缺漏，但我所期望建立的是一个在“墙”内外人群互动与抉择下长城逐渐消失的历史。以内蒙古成为中国一部分的“近代变迁”来说，靠近长城的北方游牧部族难以脱离长城内外的资源，此一人类生态在汉代南北匈奴分裂及南匈奴附于汉帝国时便已出现。由人类生态之长程历史变化审视华夏与华夏边缘的形成及其历史延续与变迁，我并非以此历史来合理化现在，而是用以理解与反思现在。

若许多历史研究都和人们的政治意识形态对立有关，与国族认同下人们的冲突与敌对纠结在一起，那么我们是否应全面检讨这一类的历史研究，一种依据文献表面陈述来建构历史知识之传统史学？《华夏边缘》所提出的一种史学研究取向，便是根本改变对历史文献或更一般性“史料”的看法——我将它们视为人们在其社会情境下，循着既定模式对过去的选择性记忆、失忆与想象。因此，不同时间、空间的人群对于同一“过去”的记忆误差或不同“过去”记忆间的内在相似性，都透露述说或书写“过去”的人之社会认同情境，以及他们表述这些过去时的情感与意图。在此增订本《华夏边缘》中，我增加了《华夏对西周的记忆与失忆》这一章，便是藉此强调这样的研究方法。

这样的历史研究更重要的意义是，在此学者并不否定一“历史”，而是设法认识、体会述说或主张此“历史”的人之处境与意图。我们可以汉文典籍中的“箕子王朝鲜”为例说明。

关于“箕子王朝鲜”的历史争议

中国汉晋时期史籍清楚地记载着，一个商王子，箕子，在殷商将亡时奔于朝鲜，而成为开化朝鲜的英雄祖先。中国典范历史知识视此为无可置疑的历史事实，“一个从中国去的人成为开化朝鲜的英雄祖先”。朝鲜国族主义下的历史书写，或主张“箕子王朝鲜”是毫无史实根据的传

说，或强调箕子就是朝鲜人，古朝鲜之域及于今日中国吉林省的一部分。这样的史学研究与讨论，常造成国家间、国族间的冲突与对抗。我从“箕子王朝鲜”中发掘的历史事实是：在何种社会情境与情感、意图下，汉代华夏作者留下这样的历史记忆。在《华夏边缘》中我指出，“箕子王朝鲜”是汉晋中国文献中许多同类历史记忆之一；在《英雄祖先与弟兄民族》中，我称有类似情节的历史叙事为“英雄徙边记”模式化叙事，并分析、比较“太伯奔吴”、“庄蹻王滇”、“无弋爰剑奔于西羌”与“箕子王朝鲜”这四则“英雄徙边记”叙事。我认为，这些历史叙事情节中有多少史实并不重要，重要的是叙事本身的结构与符号——“周”的“王子”（太伯）、“楚”的“将军”（庄蹻）、“秦”的“逃奴”（无弋爰剑）、“商”的“王子”（箕子）——清楚地表达当时华夏作者对东南、西南、西北、东北四方华夏边缘人群的情感与意图。显然，当时华夏期望东南的吴国与东北方朝鲜为华夏子孙之国，因此给予他们较尊贵的华夏祖先。

以同样的文本分析逻辑，中国与朝鲜历史学者可以共同思考，由高句丽、高丽王国及至近代，在何种社会情境与个人情感、意图下，朝鲜半岛上的史家有时接受“箕子王朝鲜”这样的历史记忆，有时又选择或创作朱蒙、檀君这样的始祖记忆，有时又完全否定箕子历史记忆？相对的，在何种社会情境与个人情感、意图下，当论及东北边疆时中国历代史家与帝国主边事者常强调“箕子王朝鲜”的历史记忆？如此，我希望建立一种有体会与体谅的历史观，来消弭因“历史”而生的民族或国家间之冲突。

中国民族与汉族近代建构论

对于“民族近代建构论”与“民族国家为近代产物”这样的论点，我最简单的反驳为：近代民族只是人类族群现象之一，而人类之族群本质是十分悠久、普遍的。以“华夏”此一族群来说，建立一个共同的族称（华夏），设定族群边界（夷戎蛮狄），创造共同的始祖（黄帝）；所有当代族群理论中一族群形成之必要条件，都出现在战国至汉代华夏此一族群身上。其次，华夏认同形成，随之出现的便是统一的秦汉帝国，作为执行华夏存在目的与意图的政治体；如此族群与国家的结合，与“民族国家”之本质有何相异？再者，《史记》中司马迁对“黄帝”的描述：他是虞、夏、商、周各代帝王的血缘始祖，是统一国家的开创者，得天下后他四方巡行及于其疆土四至，他与其臣僚后妃又是许多文化与文明事物的创始者。如此透过描述“黄帝”，司马迁表露了他心目中的华夏意象：

一个血缘、政治、疆域与文化的综合体。如此，当代“民族国家”又有多少新颖之处？

当然，以“黄帝子孙”（或炎黄子孙）此一祖源记忆来说，古之华夏与今日汉族的确有些不同。古之“黄帝子孙”指的只是华夏统治阶层或社会上层之“家族”成员，并靠着异质之“华夏边缘”强调边缘内华夏之同质性。今之“黄帝子孙”指的是中国以汉族为主体的每一个“个人”。更大的差别在于，古之华夏与华夏帝国将“华夏边缘”之人排除于我族、我国之外，或将其羁縻、控制在帝国边疆，而今各方华夏边缘人群成为中华民族内的少数民族，以及当代中国的国民。而“国民”也是一个个有同质性的“个人”，其同质性基础乃个人具有的国家民族“常识”。在新添的《近代华夏边缘再造的微观过程》这章中，我说明20世纪30年代边疆考察者曾嘲弄边民对国家民族的无知，此作为之意义在于，他们（边疆考察者）心目中已有同质性“国民”概念，而嘲弄边民无知也表示他们认为国族知识应在此传播、推广。无论如何，我们应将这样的近代变迁置于人类生态之长程历史变迁中来理解，才能够对“现在”有适当且深入的认识，以及认识恣意解构现存体系的危险。然而，这并不是说现实毫无缺失、无须改变。

多元人类生态下的华夏边缘

由人类生态来看“华夏边缘”之今与昔，我们可以发现，当华夏与华夏帝国这个庞大的人类生态体系形成后，其周边也同时形成一些与之共生的人类生态圈。在本书《汉人的形成》这一章，为了强调汉帝国面对及应对的是多元的华夏边缘，我修改了部分内容，并用了新的副标题——“汉代华夏对四方异族的多元意象”。前面我已提及，仅在华夏帝国的北方便至少有三个不同的人类生态圈（西羌、匈奴以及鲜卑与乌桓），汉帝国与他们有不同的互动模式。虽然人类生产技术、社会组织是构成人类生态的重要部分，但人类生态主要是寄于“地”，即地理自然环境；人类因地而创造、选择、改进其生产技术，以及为了生产与分配而建构及调整其社会组织与文化。所以历代中原王朝，包括所谓征服王朝，常因地制宜地施其边疆及域外政策。在今日多元一体的中国民族与国家体系中，民族政策弥补了中国经济核心与边缘区域间的资源不平衡，民族政策也让许多少数民族傲于自身的民族认同。这些都毋庸置疑。然而民族是同质的，民族政策是一体适用的，两者皆寄于“人”（民族），如此多少忽略了过去“华夏边缘”与今日中国各民族自治区的多元

人类生态体系，以及人类生态问题的属“地”性。这或许是当前许多问题之纠结所在。总之，各方华夏边缘人群有不同的人类生态，在历史上他们与中原帝国互动有不同的轨迹，最后也以不同的原因与过程成为今日之少数民族。

有一种流行的看法，认为近代中国国族建构只是承继清帝国的疆域及域内之民的政治架构。这至少是过于简化的见解。以青藏高原东缘为例，由青海东部、甘肃西南、四川西部到云南北部的这一广大地带，居住着许多语言、文化与族群认同相当有分歧的多元族群。他们或农或牧，都各据守其地盘，并对内争夺领域资源。汉帝国将领赵充国称他们“无相长一”，部落分立，没有谁能统一与统治各部，20世纪上半叶曾长期在四川青海边区生活的英国探险家、学者罗伯特·B.埃克瓦尔（Robert B.Ekvall）所看到的仍然是如此。在《华夏边缘》一书中，由于研究的是华夏，我将这区域的地与人视为华夏人类生态与族群之西方边缘。在经历多年的田野考察及文献研究后，在《羌在汉藏之间》中我指出，过去被称为“羌”的众多村寨人群在文化习俗、宗教等方面都受到汉、藏双方的影响，只是程度有异。他们有的自称汉裔，而更多人自称“尔玛”（各地发音有些差别），并认为“尔玛”（通常只是指一条沟中的人）处在上游“蛮子”与下游“汉人”包围之中。羌族传统村寨常建在险绝的深沟高山之上，其对邻近村寨人群、对“蛮子”的恐惧都在聚落形态上表露无遗。老一辈人对过去村寨人群间经常发生的暴力与人们的恐惧也都记忆犹新。经历近代“少数民族化”变迁之后，过去他们眼中的“蛮子”与“汉人”都成了“本民族的羌族”或“我们藏族”。有些老人还说：“过去的人没知识，不知道我们是一个民族。”过去的战争防卫构筑、碉楼，成了今日观光景点；这些表征背后的今昔人类生态变化十分清楚。由尔玛到羌族的今昔变化，在整个青藏高原东缘都很普遍。这例子说明，历史学者可能过于着重政治层面的满、蒙、藏社会上层关系。事实上，清帝国政治架构下的疆域与人民只是传统中原帝国及其边缘的延续与延伸，在人类生态上若有变化也是长程、渐进变化的一部分。

华夏与吐蕃的重叠边缘

“华夏边缘”人群，如前述过去川西山间的“尔玛”，由其自身角度，“我族”自然是夹在“蛮子”与汉人间的核心人群，但由另一角度，他们又成了另一政治文化核心主体的边缘。不只是川西山间的“尔玛”，广大青藏高原东缘之地与人不仅是“华夏边缘”，也是吐蕃与藏传佛教之边

缘。有些区域人群又成为伊斯兰世界的边缘。许多今日问题都由此双重或多重边缘性产生，也可由此得到理解。以下我且以汉、藏的双重边缘为例说明。

商代甲骨文及战国文献中都有关于“羌”与“氐羌”的记载，指的是在殷商之西的晋西北或陕西东部某异族。汉晋时期的汉文献更明确指出，整个青藏高原东缘所有的部落人群都是“羌”或“氐”，还有部分羌人由河湟移到青藏高原内部。这些历史记忆使得当代中国民族史学者认为，今日青藏高原东缘人群为古“氐羌民族”之后，青藏高原其他地区部落人群也应是古羌人的后代。在另一方面，根据吐蕃作者所书之文献记忆，吐蕃人最东方的一支居住在吐蕃与中原帝国交界之处，这区域指的是青藏高原的东缘；北段之地称“朵”，南段称“康”，合称“朵康”。[3]因此，今日许多藏人心目中的“朵康”地理人群概念指的是青藏高原东缘各藏族支系及其所居之地。然而在部分人士所持更广大的“西藏”与泛藏族概念中，整个青藏高原东缘及其邻近地区，以及这些地区的土族、羌族、彝族、纳西族、白族等人群都被纳入其中。因此汉、藏的“氐羌”与“朵康”两个地理人群概念几乎重叠，这两个概念的扩张自然容易造成冲突。

关于羌人或朵康人的祖源，古代华夏与吐蕃各有说法。汉晋华夏史籍称，羌出于古代三苗，为姜姓炎帝的支族。舜帝征服三苗后，将他们驱赶到黄河上游去。后来，又有一位秦人的逃奴无弋爰剑，因种种神迹逃过主人的追捕，来到甘青的黄河上游及湟水一带，在此他成为本地羌人的王。这也就是前面我提及的华夏“英雄徙边记”历史记忆之一——无弋爰剑奔于西羌的故事。

我们再看看古代吐蕃人如何述说青藏高原东缘人群的历史。根据古吐蕃文献的说法，如《汉藏史集》称，吐蕃人出于岩魔女与神猴之结合，他们的后代分成四个部落，即塞、穆、东、冬四个族姓。作者又称：“吐蕃最初的姓氏为查、祝、冬三姓，加上葛成为四姓，再加上两个弟弟韦和达，成为吐蕃的六个姓族。”作者解释道，由于在观世音要神猴与岩魔女结合之前吐蕃地方没有人类，因此这六个姓族应是上述四个姓族派生的。[4]该文献记载，韦与达住在汉藏交界之地。在《朗氏家族史》中，阿聂木思赤朵钦波的六个儿子，六弟兄，是“藏族原人六族”的祖先，其中最小的两个弟弟魏（韦）与达“居住在大区交界处”。所谓“大区交界处”或“大国边境”，指的是青藏高原东缘的朵康，或其中的一部分。

历史学家或能很快判断，何者为历史事实，同时也判断“边缘”为何

方之边缘。然而在我所强调的反思研究中，该注意的是这些历史（或神话）叙事中作者的“言外之意”，也就是它不经意间泄露的信息与知识（the knowledge of revelation）。汉晋华夏史家所述的羌人祖源历史，文中显示作者视羌为被华夏英雄祖先（黄帝、舜与秦汉帝国之伐羌将领）打败而驱于边缘的污化英雄（逃奴与“好为乱者”）的后代，文中又隐喻着“羌”为华夏的一部分（姜姓别支、炎帝后代），但为华夏边缘（炎帝为败于黄帝之手的古帝王）。古代吐蕃作者所写的吐蕃祖先源流，则显示这些作者视青藏高原东缘部落人群为古吐蕃六兄弟祖先的后代，但为六弟兄祖先中居于“边区”的两个“小弟弟”的后代。“小弟弟”及“大区交界处”都表述此族群在整体“吐蕃”中的血缘与空间边缘地位。[5]“康”在藏语文中原来便有“边区”之意。由以上文本分析可知，汉藏都视青藏高原东缘人群为“我群”的一部分，但也都视之为我群边缘，而对其有歧视之意。因而，经由如此对文献的反思性阅读与理解，汉、藏均应对这些古文献记载有所反思。此也表示，汉藏之间最密不可分的关系在于他们有一共同的“边缘”。

同时汉藏均应从这些文献记忆中了解，“几个弟兄祖先后代”与“一个英雄祖先之后代”的深刻人类生态意义。这涉及我在《羌在汉藏之间》与《英雄祖先与弟兄民族》两书所强调的主题：历史心性。英雄祖先历史心性，产生于对外扩张争取资源、对内由集中化政治权力来行资源阶序分配的社会；绝大多数古今人类所谓“文明社会”皆为此类。弟兄祖先历史心性，产生于对内共同保护、分配及彼此争夺资源之人类生态之中；各人群平等自主（egalitarian）之部落、村落社会，或中国古文献记载的“无君”社会多属此类。这对今日西藏问题的启示是：生活在“英雄祖先历史心性”与相关人类生态中的人们应有反思，如何避免以“英雄”历史将他者边缘化，避免以“历史”合理化资源的集中与阶序分配，以增进一体的民族认同。生活在“弟兄祖先历史心性”与相关人类生态中的人们也应了解，“弟兄”并非本地各族群和谐相处的符记，相反的，在历史上由于本地资源极端匮乏，以及过去中原王朝以岷江、大渡河为界封锁生计资源流入，宣称有弟兄祖源关系的各部族经常处于无止境的相互掠夺与仇杀之中，在那种情况下不可能存在统一的藏族认同。

“什么是中国人”再思考

我读《史记·南越列传》所载西汉南越国权臣吕嘉之语，“太后，中国人也”；此足见吕嘉或司马迁不认为当时粤（越）人为“中国人”。

1998年我在川西黑水县小黑水（知木林）采访，一个弼石村的人告诉我："我们弼石是中间的人，一个沟沟上，这边没有人，那边也没有人。"便是如此，多年来我接触到的多种"中国人"概念使我相信，一方面"中国人"是个在历史上不断变动的人群范畴概念，另一方面，如上述那位弼石村人话中表现的"住在中间的人"之我族认同，"中国人"是人类普遍性的族群认同与我族中心主义现象之一。

"中国人"为一个在历史上变动的人类族群，这一点亦可从古今许多中国人自称的"黄帝子孙"与"炎黄子孙"得到证明。人类族群认同常藉共同的祖源记忆来产生一体情感。"黄帝"此一祖源记忆产生于战国时期，与华夏认同相生相成。而后由魏晋至隋唐，许多入于中国的北方草原或森林草原的贵族自称本家族为黄帝或炎帝之裔，一个扩大的华夏或中国人认同与"炎黄子孙"记忆自此萌生。然而在宋明以前，这些自称是黄帝或炎帝之裔的人群都是帝王或贵胄门阀家族，在此之后才有愈来愈多的社会中下层家族，透过姓氏与家谱记忆，宣称自身是黄帝或炎帝之裔。这表示，古今以黄帝或炎黄为共同祖源记忆的"中国人"或"华夏"，并非一直是中国域内"每一个人"，而是此"族群"有一个由一域内之社会上层往社会中下层扩张的历史过程。另一方面，特别是在过去中国或华夏之域的西方与南方边缘，为了攀附较高的社会身份认同或只为了避免受讥嘲，许多地方社会上层家族采用汉姓（与以之相系的华夏血缘记忆），自称祖上来自湖广孝感、南京府、江西吉安府等；借着这些血缘与空间记忆，他们也宣称本家族为汉裔。

及至近代，在帝制中国往现代民族国家转变的过程中，"中国人"此一结合国家、疆域与族群的人群概念也在发生变化，同时出现的是"中国民族"、"中华民族"等新的国族认同概念。于是，20世纪上半叶先有"黄帝子孙"（以黄帝作为国族符号）只是汉族还是也包括其他民族的争议，后来又有"汉藏语系人群"、"蒙古人种"等借着科学方法的中国人体质及语言描述，以及始于古代各民族集团（如炎黄、苗蛮等）相争与融合的中国民族史建构。无论如何，"炎黄子孙"无法涵括当代中国人，"汉藏语系"与"蒙古人种"等科学词汇无法完整描述今日中国人，在解构国族主义历史之风潮下，形成于20世纪上半叶的中国民族史如今也已失去其说服力。

那么，究竟"什么是中国人"？我们应如何理解古今"中国人"及其历史变迁？在近年来之相关著作中，我一直强调"人类生态"在史学与人类

学研究上的重要性。由人类生态观点，我认为，“中国人”是一个在历史上延续与变迁的人类生态体系。此人类体系萌发于西周、形成于春秋战国，秦汉帝国是其最早的具体政治化身。如前所言，华夏与华夏帝国这个庞大的人类生态体系形成后，其周边同时形成一些因应而生的人类生态圈。被排除于外或控制于边陲的人群，为了自谋生存而调整其经济生产策略、社会组织、祖源记忆，如此形成一些相互交叉重叠的“华夏边缘”区域性人类生态圈。所有这些体系内外发生的历史事件，如新王朝建立、“流寇”、制度变革、生产技术改进、南方“蛮夷之乱”或北方“戎狄入侵”，都表现出许多人延续或改变此人类生态体系的企图与作为。这些包含许多个人作为之事件，也逐渐造成此人类生态体系的延续与调整。

如此，辽、金、元、清等，中国历史学者所称的“异族政权”、“外族王朝”，西方学者所称的“征服王朝”与“渗透王朝”，其王朝之建立，其入主中原后的体制与施政变革，以及当时发生的大小事件，更可视为原居于此体系边缘的人群企图改变此人类生态体系的作为。而最终，人们的作为的确造成此人类生态体系之部分调整，但更多的仍为延续。由人类生态来看，在许多所谓“异族政权”或“渗透王朝”下，广大中国地域内的人类生态并未有太多改变：长城仍是对北方游牧部族隔绝南方资源的设施，南方“蛮夷之乱”仍须敉平，农人仍辛勤工作以供养各层级地主，女人仍为延续及扩张家族势力的工具——所有的政治社会体制、道德规范与文化皆有利于此人类生态的延续。

将“中国人”视为一个在长期历史上延续与变迁的人类生态体系，我们才能理解近现代中国国族建构以及相关的“中国人”内涵与边缘变迁之历史意义。且不谈近代“中国人”的政治、社会、性别、经济等方面的内涵变化，在此之外，最大的变化应在“边缘”——过去被视为“蛮夷”的区域人群成为国族内的少数民族。如此，今日中国与“中国人”让此人类生态体系进入一新阶段，或它已成为一全新的人类生态体系。这个新的人类生态体系之产生固然受到世界性国族主义及民族概念之影响，但它并非近代建构，而是历史上此一人类生态体系内之核心与边缘间，以及许多个人与个人之间，紧密之政治、经济与历史记忆互动造成的结果。

最后，我们可以思考每一“个人”在此人类生态体系中的性质与价值。简单地说，我认为，“个人”的历史记忆与现实生活经验决定其“中国人”（无论其自称华夏、汉人或中国人）认同的本质，以及决定其在此认同下的社会作为。以此而言，由于相关的祖先源流记忆与历史知识仅存

于社会上层，而大多数人在现实生活中少有“异族”与“我族”的区分情境，因此明清以前中国之域中有“华夏”或“中国人”认同者应不太多；整个中原帝国人类生态体系之运作，主要取决于各层级统治阶层或社会上层之意图与作为。

与此相对的，在近代国族国家的“民主”与“民族”等概念下，“个人”成为国家与民族的基本构成单位，“国民”为具有普遍知识的“每一个人”。民族国家努力推广的普遍知识，其中一个重要成分便是民族历史（与相关的历史地理）。此“民族历史”让民族成员产生一体之同胞情感，民族国家藉此来动员其国民；“历史地理”让民族成员认识民族之共同领域资产，现有的及“原有的”。这是民族主义与民族国家成功之处，也是其遭批评之处——“历史”能成功地动员人们为国家民族效力甚至牺牲，但也常造成民族国家间的矛盾冲突。此外，“历史”让人们生活在民族之过去荣耀中，而对“现在”相对忽略或麻痹，因此也失去反思及调整体制之个人动能（agency）。

总之，百余年前法国思想家欧内斯特·雷南（Ernest Renan）对“民族”的看法仍值得我们重视，也值得检讨反思。他指出，民族是共同拥有荣耀的历史记忆，也因此希望共享现在与未来的一群人。20世纪上半叶建构的“民族史”并不能让今日所有的中国人感到荣耀，反让部分人落入边缘；“国族近代建构论”则未能让人们认识“现在”在长程人类生态上的地位与进步，以及忽略许多人为此付出的努力。因此，建立一种新的历史（与民族志）知识，一种以环境与人类生态为主体之历史知识，可以让人们对“中国人”此一人类生态体系及其近代变迁有反思性的深入理解。我相信，这样的历史记忆与知识能产生许多有反思力的个人，以行动共创更好的现实生活经验，此便是《华夏边缘》一书及我关于华夏及华夏边缘之系列著作想要揭示的最终目的。

第一部分　边缘与内涵

无论是研究当今的民族或是历史上的民族，我们都面临一个基本问题：究竟什么是“民族”？这不只是学术上的问题，同时也是非常现实的问题——民族战争与族群冲突在今日世界各角落时时都在进行，也时时造成大量的人群伤亡、家庭离散。然而在20世纪60年代之前，我们对于民族或族群这样的人类结群现象的了解还非常有限。主要原因是：因民族认同而产生的偏见存在于每个人的心中，即使是研究“民族”的学者也经常难以避免。

传统上人们对民族的了解，常常脱离不了对一群人的客观描述。根据这种传统认识，民族被视为一群有共同语言、宗教、服饰、血统、体质与风俗习惯等文化特征的人。这种对一民族“内涵”的描述，也基于一种典范观点：某些文化特征被认为是一民族的典范特征（该民族的传统文化），与此典范特征不符的则被忽略，或被认为是受外来文化污染的结果。于是，根据一民族典范的体质文化特征，学者们辨识该民族的范围，并追溯他们在历史上的迁徙与分布。这种对民族的了解，产生于商业殖民主义侵入文明落后地区所造成的人群接触，产生于由此形成的族群关系中优势族群的族群中心主义，产生于优势族群学者对于客观观察与理性分析的信心。

第二次世界大战后，许多人文学科的学者都在反省：究竟摆脱主观文化偏见的客观观察与描述是否可能？对人类学者来说，在一个文化传统笼罩下的人是否能理解另一个文化传统？对历史学者而言，我们如何能在现在的文化结构中理解过去而无偏见？这些学术潮流的发展，多少都与亚、非、中南美洲的学者开始表述他们自己的观点并挑战欧美学者的观点有些关联。于是，人类学者在田野中强调对土著观点的记录与理解，历史学者也开始注意现实社会目的下的历史创造过程。在对“异文化”与“过去”的研究中，他们都随时检讨自己的“理性”及此理性的形成过程。因此，对“异文化”或“过去”的研究也成为学者对本身文化传统以及此传统下的“理性”所作的研究。为了摆脱因文化偏见而建立的核心、内涵、规律、典范、真实等概念，学者也开始研究一些边缘的、不规则的、变异的、虚构的人类文化现象。在此取向下，民族研究也由核心内

涵转移到边缘，由“事实”（fact）转移到“情境”（context），由识别、描述“他们是谁”转移为诠释、理解“他们为何要宣称自己是谁”。

第一章　当代社会人类学族群理论

近三十年来，族群研究（ethnicity　study）成了许多学科关注的焦点。尤其在社会人类学与社会学中，以族群问题为主题的著作汗牛充栋。社会人类学者与社会学者在族群现象上的研究，虽然在某些方面有些交集，然而其分歧也是相当明显的。我们由近年来一些有关族群研究的书目中，即可发现这个分歧：以“族群或种族关系”（ethnic　or　racial　relations）为题的，多半是社会学的著作；以“族群本质”（ethnicity）为题的，大多是社会人类学著作。

这不只是书名上的差别，事实上反映着这两个学科对于“族群”研究的不同关注。对社会学家来说，一个族群或民族是既存的社会现实，他们关心的是两个族群间或种族间的互动关系。对于社会人类学家来说，虽然也注意族群关系，但他们希望探讨一些更基本的问题：究竟什么是一个族群？为何人类要组成族群？族群与人类其他的社会结群，如家族、国家、党派，有何不同？为何个人的行为常受其族群认同左右？我并不是一位人类学家，但作为一位长期研究族群现象的史学工作者，我对社会人类学的“族群本质”研究很有兴趣。尤其是因为，人类的“族群本质”深深影响人们对“过去”（或者说历史）的记忆与诠释；这使得任何民族史学者都无法忽略族群本质的问题。

虽然社会人类学者与社会学者在族群研究上的关注焦点有差异，但他们却有一个非常有意义的共识：那就是，“族群”并不是单独存在的，它存在于与其他族群的互动关系中。无论是从“族群关系”还是“族群本质”来看，我们都可以说，没有“异族意识”就没有“本族意识”，没有“他们”就没有“我们”，没有“族群边缘”就没有“族群核心”。这个看似简单的道理，在社会人类学中却有一个相当长的理论发展过程。

在进入理论介绍与探讨之前，我必须先对“族群”一词作些解说。族群（ethnic　groups）原本指一个民族中的各次族群单位，或少数族群。但近年来在社会人类学的讨论中，族群有被扩大为泛称所有层次族群团体的趋势。许多学者都感觉到“ethnic　groups”的用法太广泛，它事实上包括一个社会边缘的、易变的次级族群（sub-groups），以及一个社会的主要的族群。因此俄国学者布隆里（Yu.Bromley）建议以不同的名词来分辨二者；他以“ethnic　community”来称一般性的各级族群，

以“ethnos”来称最上层的主要族群。我对此有不同的看法，虽然我们需要一个名词如“ethnos”来称呼一种最大范畴的拟血缘人群认同，但是以“族群”来称所有这一类的群体在理论与实践上仍有必要。譬如，我们称“外省人”与“福佬人”为两个“族群”，而不称为两个“民族”；但是我们必须用族群现象、族群边界、族群理论、族群认同等名词，来探讨包括民族与各种次族群的一般性人类社会结群现象与理论。因此在本书中，我以“民族”对应“ethnos”；以“族群”对应一般社会人类学家所称的“ethnic groups”。“族群”指一个族群体系中所有层次的族群单位（如汉族、客家人、华裔美国人）；“民族”则是指族群体系中主要的或是最大范畴的单位，特别指近代国族主义下透过学术分类、界定与政治认可的“民族”（如中华民族、汉族、蒙古族与羌族等）。但我们也须注意，“族群”与“民族”间并没有绝对的界限；在族群的发展与变迁上，一个民族以下的次族群也可能重建本身的历史记忆与认同，而在主观上脱离主要族群成为名实相符的“民族”。[6]

界定族群的客观特征论

人们对于一个族群或民族的观察、分类与描述，经常脱离不了体质与文化特征。也就是说，我们常由一个人的体质特征，如肤色、发色、高矮等，以及文化特征，如语言、服饰、发式、刺青、宗教、风俗习惯等，来判断他的族群身份。长期以来，这几乎成了人们对一族群的刻板印象，也为学术界奉为圭臬；一个族群，被认为是一群有共同体质、语言、文化、生活习惯等的人群。

这样的族群定义，在许多学科中都能见到，而且其影响力一直延续至今。譬如，在历史研究中，学者经常以语言词汇、宗教、风俗习惯来探索历史上一个民族的分布范围及其起源。在考古学中，以某些客观文化特征来界定的“考古文化”也常常被当作是某一古代民族的遗存。部分考古学者，更以考古文化特征来追寻一个民族的迁移过程及其源头。有些语言学家也热衷于以语言的分衍变化来重建民族的迁播过程。

到了20世纪50年代，英国人类学家爱德蒙·利奇（Edmund Leach）才认真质疑这种对族群的定义方式。他对缅甸北部克钦人的研究显示，这种以客观文化特征描述一个人群的传统，无法解释田野研究中所见的一些族群现象。他指出，克钦人与掸人的分别，是因为克钦人主观认为有此区别，而非他们与掸人间存在客观的种族或文化差距。[7]利奇指出了一个关键的问题：社会人群的界定与分类，应该根据外来观察者的客观

角度，还是应依据这些人的主观认同？这个问题在比较社会研究上有相当的重要性，因此受到广泛的注意与讨论。

当时，第二次世界大战之后的剧烈政治与经济变迁，在新兴的多民族国家或地区造成严重的民族问题[8]，这使得对多种族社会、民族主义以及族群现象的研究成为重要且现实的议题。就在此时，一个偶发的学术争议引起有关族群理论与族群现象的激烈探讨。这事缘起于：当时美国人类学界正在进行一项庞大工作，将全球各人群文化、经济生态、社会组织的民族志资料分类建档、编目，以为文化比较研究之用。但是困难在于，“族群”这个人群单位的分类标准何在？这问题也激起对族群定义的广泛讨论。[9]参与此计划的人类学者纳洛尔（Raoul Naroll）在美国人类学刊物Current Anthropology（《当代人类学》）发表了一篇论文：On Ethnic Unit Classification（《民族单位分类辨析》）。该文发表之前曾被送给64位学者评论，其中23篇书面评论皆一并刊出，由此亦可见问题所受到的重视。纳洛尔认为，学术界对于有特定文化的人群单位的称呼与定义并不一致，因此他尝试建立一个新的文化单位（也是族群单位），并给予充分定义，藉以将世界文化与人群分类。他的意见——族群单位可由客观的文化特征如语言、文化、社会组织等来定义——在当时以及后来数年之间，成了反对者的众矢之的。[10]

反对者的主要理由是，首先，不同文化因素划分的人群范畴不一定能彼此吻合。譬如，说英语的人，与信英国国教的人，与有喝下午茶习惯的人，显然是部分重叠而不完全相同的人群范畴。其次，语言、体质、文化在人群间常有同有异；相似到哪个程度就是一个族群，相异到哪个程度就不是一个族群？事实上并没有一个学术上的客观标准。何况，以语言来说，在这世界上不同族群说彼此能沟通的语言，或者同一族群中的人群彼此语言不能沟通，都相当普遍。更重要的是，客观论者将每一族群视为被特定文化界定的人群孤岛，忽略了族群认同变迁的问题。[11]

客观特征论的困境——羌族的例子

我们可以用羌族作例子，说明客观文化特征定义一个族群的困境；特别在定义较大范围的族群如民族时，尤其困难。

羌族为中国正式承认的55个少数民族之一，主要分布于四川省阿坝藏族羌族自治州的汶川、茂县、理县、松潘等地，以及绵阳地区的北川

县。在这些地区中，羌族常与汉族、藏族、回族比邻而居。根据语言学家的分类，羌语属于汉藏语系藏缅语中的羌语支语言之一。同属于羌语支的其他语言还有普米语、嘉绒语、尔苏语、史兴语、纳木义语、木雅语、贵琼语、尔龚语与扎巴语。羌语本身又分为南部与北部方言，南北方言又各分为5个土语。[12]虽然如此，羌语的使用者并不等同于羌族。首先，说羌语的不一定都是羌族；譬如黑水县说羌语的人群，大多数自认为也被国家认为是藏族。[13]其次，羌族人不一定都会（或都愿意）说羌语；这情形在都市或接近都市地区的羌族人，或羌族年轻人中间尤为明显。[14]

这现象或可解释为，部分羌族人忘了“羌语”。但是，羌族间并没有一个彼此能沟通的“羌语”。事实上，操不同方言、土语的羌族人沟通很困难；当社会变迁使得各地区羌族人之间的往来接触密切时，倒是“汉话”（四川话）成了羌族人间的沟通工具。[15]语言与民族之间的关系，通常被建立在一个假设上：语言是人与人之间日常沟通的主要媒介，共同的语言与无碍的沟通是民族感情形成的基础。[16]羌族的例子支持这种看法，但是这“共同的语言”不一定是母语。

部分语言学家常将“语族”与民族混淆在一起。羌语研究者曾指出“羌语支语言”的一些特点，并举出使用此语言的人群有一些共同文化因素，以此证明他们都是古羌人的后裔。[17]羌语支语言分类与归属问题的争论对非语言学家而言实难置喙。[18]但是，在民族错杂地带，不同语言间的差别常呈现一种连续变化模式。[19]譬如：甲语言与戊语言之间有乙、丙、丁三种语言，乙、丙、丁成为由甲过渡到戊的中间型。在这种情况之下，以语言分类来衡量民族分类会有如下困难：到底语言相似到什么程度是同一民族，相异到什么程度是不同民族？在羌语与其他语言的同源词比较中，即有这样的问题。根据研究者的调查，羌语与其他羌语支语言的同源词比例在17.8%至28.9%之间，而与藏、彝、景颇语之同源词比例在11%至13.7%之间。[20]语言学家尽可以由此并结合其他证据将羌语支语言作为一个语言学上的类别，但就这个语言学上的证据而言，它并不能说明为什么17.8%的同源词比例可将说嘉绒语者纳入羌族后裔，而13.7%的同源词比例即将彝语使用者排除在外。由这些例子可见，语言并非界定羌族的绝对标准。

语言与族群或民族的密切关系是不能否定的，但语言分类与族群、民族分类并没有一对一的对应关系。说同样语言的人可能是不同“族

群”，同一“族群”可能说不同语言。因此，即使所有的羌语支语言都是同源，也不能证明在远古的某一时候他们是同一“民族”。再者，世界上许多人群都不止说一种语言，也有不止一种族群认同。不同的语言被用来强调不同的族群身份，也用来强调特殊的社会阶级关系。

在民族服饰上，我们也很难定义羌族。一般认为传统的羌族服饰是，男女皆包青色或白色头帕，穿过膝的白色麻布或蓝布长衫，外套一件羊皮褂子。事实上，靠近藏区的羌民，衣着受藏族的影响；与汉族为邻的羌民，则深受汉族的影响。21而且，各地区的羌族在服饰上都有一些区别。更有趣的是，男女对于本地传统服饰的态度也不同：在羌族村寨中，一般而言，女性必须穿本地传统服饰，男性则不必如此。据他们自己说，这是因为女人几乎都在寨子里，所以要穿本地服饰，以别于邻近地区的人。相反的，男性常出去办事，与其他族群的人接触，穿得中性些（就是穿一般汉人的衣服）比较方便。这一点，更表现了服饰的社会功能：它不一定是界定族群的客观特征，而是人们主观上强调或掩饰族群身份的工具。

在宗教信仰上，基本上羌族信奉以白石崇拜为特征的自然神信仰，而邻近的藏族都是藏传佛教信徒。但是嘉绒藏族中也有部分人群有白石崇拜习俗，而居处接近藏族的赤不苏、三江口、九子屯以及松潘地区的羌族，则深受藏传佛教的影响。除此之外，汉人的佛教、道教也普及于羌区的东部、南部。22羌族中的诸神信仰在各寨之中也有相当的差异。譬如：屋顶上以白石作代表的神，各处不一，家中所敬之神也各寨有别。甚至有些地方已将传统的家内神忘记，而祭祖宗、灶神、土地、财神及老天爷。汉化较深的，只有天地君亲师的神位。各寨又常有独特的地方神，以及相关的起源传说。23此外，部分羌族有燃柏枝祭山神的习俗，类似的信仰也见于松潘草地藏族与嘉绒藏族之中。24

因此，在许多文化特征上，羌族都像是汉族与藏族间的过渡型。而藏族中邻近羌族的嘉绒藏族与黑水人，则又像是羌族与藏族间的过渡型。松潘小姓沟的羌族，则又是茂县羌族与黑水人的中间型。这就是如弗雷德里克·巴斯（Fredrick Barth）及迈克尔·摩尔曼（Michael Moerman）等族群界定主观论者对客观文化特征的看法：文化特征在人群中的分布，经常呈许多部分重叠但又不尽相同的范畴。以个别文化特征而言，它们的分布大多呈连续的过渡性变化，族群边界似乎是任意从中画下的一道线。因此，以客观文化特征界定一个族群，存有实际上的

困难。

我们不用再举例说明客观文化特征无法确切地定义一个族群。如今我们在检讨这个问题时，更重要的议题是：为何到了20世纪50-60年代，学者们才领悟到这些简单的道理？

造成这种“觉醒”的原因应该是多重的。民族学中客观描述的、溯源的研究典范逐渐被放弃。人类学者由自身观点建构对他者的认识转而注重探求土著观点，因而能认识土著本身的人群分类体系。战后第三世界民族国家的兴起，以及这些新兴民族国家内部的族群问题，使学者注意到“族群认同”的易变性质。更主要的原因可能是，从前学者对“民族”的了解建立在一民族的“典范概念”上，有意忽略不合于此的例子、边缘的例子、个别的例子。譬如，学者们可以说“羌族是穿羊皮袄，有特定的语言、宗教、风俗习惯的人群”；即使知道现代羌族不尽如此，或并非所有的羌族都如此时，他们还是认为“传统的羌族应该是这样的，现在变了”或“某处的羌族比较地道些”。但是，近代研究族群的学者，偏要去探讨一些边缘的、异例的、个别的、变迁的族群现象。

主观认同下的族群与族群边界

弗雷德里克·巴斯主编的论文集《族群及其边界》（Ethnic Groups and Boundaries）在1969年出版。在导论中，巴斯代表本书所有作者宣称：“族群”是由它本身组成分子认定的范畴，造成族群最主要的是它的“边界”，而非包括语言、文化、血统等在内的“内涵”；一个族群的边界，不一定指的是地理的边界，而主要指“社会边界”。在生态性的资源竞争中，一个人群强调特定的文化特征，来限定我群的“边界”以排除他人。因此，巴斯及本书其他作者的贡献，不只是集主观论之大成，更重要的是他们强调族群边界的研究，以此开启了族群研究的新里程碑。由族群边界的观点，客观特征论的弱点就更明显了。客观文化特征最多只能表现一个族群的一般性内涵，而无法解释族群边界的问题；如果无法探讨族群边界的问题，也就无法探讨族群认同变迁的问题。

将族群当作人群主观认同之结群，并不表示体质与文化特征就毫无意义了。它们不是客观划分族群的判断标准，但的确是人们主观上用来划分人群的工具。譬如，人群间体质、语言上的差距是存在的。体质人类学家与语言学家都经常告诉我们，某两群人在体质或语言上很接近，或者差距较大。但是对于这些人自己来说，他们并不熟悉体质人类学家

或是语言学家区分同异的标准，他们对“同胞”与“异族”间体质、语言同异的看法是相当主观的。

以体质来说，在有些地区，如美国的都会中，非洲裔与欧洲裔人在体质上的差异相当明显。但是，如日本人与中国人之间，中国的台湾与大陆汉人之间，可观察到的体质区分就非常细微或让人难以察觉，或各范畴内部差异可能大于各范畴人群间的差异。但是，当族群关系紧张时，再细微的“差别”都可被感觉（或创造）出来，然后被强化、扩大。而且，有时我们认为人群间的体质外观差别，事实上是社会文化或是科学种族主义之体质研究所造成的主观印象与想象。

我们可举一个实例来说明。1949年左右，台湾南部有一位小姐嫁给一位大陆来台军人，并随之赴大陆。随后即因两岸分离，她在四川乡下度过了50年，直到20世纪90年代才与台湾家人联系上，而终于有机会回到台湾探亲。她的在台亲人与同学，对此重聚都是既意外又兴奋。但让她们更讶异且难以接受的是，她已忘了台湾话，只会说四川话。而且，这位台湾小姐看起来竟完全是个四川老太太。无论他们如何将她带到美容院尽力“改造”，她还是像个四川老太太。她的小学同学（我的母亲是其中之一）都说：“真是奇怪，一个人的长相怎么也会变？”的确，50年的四川农村生活，可能使她在某些方面看来与台湾人不同。但是，这“不同”会被她台湾的亲人、同学敏锐地观察到，深刻地感受到，并扩大为一种不安的情绪，则是因近几十年来台湾与大陆的对立，以及在台湾大家所熟悉的本省人与外省人（或称大陆人）的差别。这个戏剧性的例子显示，我们对于一个人体质外貌的观察，经常不是客观的，而是深受当代及本身所处社会文化的影响。

即使在体质上毫无差别的人群间，如果主观上的族群界限存在，则体质上的差异甚至可以被创造出来。人们经常以刺青、拔牙、拉大耳垂来改变身体本身，或者以衣服、饰物来作为身体的延伸。以此，一群人扩大本族与他族“体质外貌”上的差别，从而强化族群边界。这种主观建构的同异，也见于语言上。我的一个羌族朋友跟我说，四土话（嘉绒语）跟羌话很像，他几乎能听懂70%。但我研究羌语、嘉绒语的同事孙天心博士对我说，这是不可能的。我自己的观察也证实语言学家的看法是对的。不仅各地的“羌语”之间经常都不能沟通，更不用说羌语和嘉绒语之间。显然，我的羌族朋友在主观上认为嘉绒人与羌人原来应是一个民族，所以他觉得这两种语言很相近。

以上这些例子，都说明体质与文化特征并不是定义一个人群的客观条件，而是人群用来表现主观族群认同的工具。而且，在一个族群中，往往不是所有的人都需要利用这些“工具”；需要强调族群文化特征的人，常是有族群认同危机的人。这现象在美国华裔中相当明显。当一个华裔美国人认为自己是“华人”时，往往是由于处于族群边缘的认同危机中，使得他们经常以强烈的文化特征来强调族群身份。譬如，上华人教会，学古筝、毛笔字、太极拳，在家中陈列有中国意味的摆饰，等等。相反的，当一个华裔不认为自己是“华人”时，也因认同危机，经常回避所有与中国有关的事物——不上中国餐馆，不看与中国有关的书报电影，甚至对“中国人”怀有敌意。

因此，强调族群边缘的研究，不仅应将族群当作一个集体现象，也应将之扩及于现实环境中个人的经验与选择。总之，主观论者并非完全推翻客观论的观点——如果族群不只是一个受族群特征限定的人群范畴，而是日常生活经验中族群边界的维持与变迁，如果族群不只是集体现象，也是个人的意志选择，那么由客观论到主观论是顺应进一步研究的自然趋势。

虽然主观认同论者对于“体质与文化特征”的看法趋于一致，但是，主观的族群认同如何产生，族群认同如何变迁，则有很多的争议。20世纪70年代到80年代中期，这个争议主要存在于工具论者（instrumentalists）与根基论者（primordialists）之间。

工具论者与根基论者之争

“族群”如果是一种主观的认同，那么主观的族群认同是如何产生的？

王君是来自台湾南部乡村的客家人。祖先自广东迁台至今，已有200余年的历史。在家庭与村落中，客家话成为他的母语，客家文化是他日常生活的一部分。自他出外求学开始，“客家人”身份给他带来许多困扰，甚至有时他希望自己是闽南人或外省人。大学毕业之后，他在台湾南部的一个大城市中工作。与许多年轻人一样，他面临创业的困难、购屋的困难、族群生活上的困难。但是，在另一方面，他愈觉得自己身为客家人的可贵。他开始认真地研究、保存客家文化。遇到挫折时，他首先想到的就是回家乡，与客家乡亲朋友们相聚，是他疗伤止痛的良方。

李君是自小生长在台湾南部的山东人。在家庭中，他以山东话为母语；在眷村中，他说国语（普通话）。高中时因为同学大多为本省籍，因此他也学会了一口标准的闽南话。近些年，他经常奔走于海峡两岸经商。为了生活与生意上的便利，他常视场合而使用山东话、普通话或闽南话，以显示或掩饰特定的族群认同。

以上两个在台湾的例子，呈现了“族群认同”的两个面向。前者说明“族群认同”是一个人由出生之社群中获得，并且，族群感情永远是人们温馨、安全的“家”。后者显示，族群认同是个可选择的、可被利用的社会生存工具。这两个例子，说明了20世纪70-80年代人类学族群研究者的不同观点：族群认同究竟是个人无法回避的根本感情联系，还是人们为了资源竞争而建构的人群区分工具？

爱德华·西尔斯（Edward Shils）、克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）、哈罗德·P.伊萨克（Harold P.Isaacs）与查尔斯·克尔斯（Charles Keyes）等被称为“根基论者”的学者认为，族群认同主要来自于人们根基性的情感联系（primordial attachment）。格尔茨指出，对于个人而言，这种根基性的情感来自人们由其出生而获得的“既定特质”（givens）。[25]一个人生长在一个群体中，他因此得到一些既定的血缘、语言、宗教、风俗习惯，因此他与群体中其他成员由一种根基性的联系（primordialties）凝聚在一起。但是，根基论者并不强调生物性传承造成族群，也不是以客观文化特征定义族群。相反，他们相当注意主观的文化因素。譬如，格尔茨强调，他所谓的既定特质是主观认知的既定特质（assumed givens）。克尔斯亦认为，造成族群的血统传承，只是文化解释上的传承（cultural interpretation of descent）。[26]举例来说，一个人出生在某一家庭中，他因此由家庭与社区中得到一些非自我能选择的“既定特质”，如语言、宗教、族源信仰，等等。但一个中国人自称是“炎黄子孙”，并不是说他真的是炎帝、黄帝的后代，而是他主观上认为（assumed）如此。又譬如，一个现代羌族，从家庭与社区中得到的部分既定特质是特定的语言——羌语。但是，我们在前面说过，许多不会说羌语的仍是羌族，而且，事实上并不存在一个所有羌族人可藉以彼此沟通的共同羌语。

另一派被称为“工具论者”的学者，如利奥·A.德普雷（Leo A.Despres）、古纳·哈兰德（Gunnar Haaland）、艾伯纳·科恩（Abner Cohen）等，基本上将族群视为一政治、社会或经济现象，以政治与经

济资源的竞争与分配来解释族群的形成、维持与变迁。[27]譬如，苏丹的富尔人（Fur）为定居的锄耕农业部落，当有些拥有牲畜的富尔人为了经济利益而开始游牧时，为了能分享巴加拉人（Baggara）的草场资源，这些富尔人逐渐认同于游牧的巴加拉人。因此，富尔与巴加拉之间族群界限的维持似乎与个人对生产资源的选择与利用有关。[28]

工具论者，有时亦被称为境况论者（circumstantialists），因为他们强调族群认同的多重性以及其随情势变化的特质。对于所有的人来说，这都是我们的日常生活经验。譬如，一个在台湾新竹的客家人，可能自称客家人、台湾人、汉人、中国人；每一种自称，都让他与一群人结为一个族群。但是要用哪一种自称，是视状况而定的。原则上是，当我们与他人交往时，我们会宣称最小的共同认同，来增进彼此最大的凝聚。譬如，当这个人在美国遇上新竹客家老乡时，他若说“我们都是中国人”，这就见外了；他说“我们都是台湾人”，还是不太妥当；他若说“我们都是新竹客家人”，这时两个人间的距离才拉得最近。在另一种状况下，如果当时有香港人与中国大陆来的人在场，宣称“我们都是中国人”便能恰当地拉近彼此的距离。在文化特征的表现上也是如此。一个人是不是经常表现其特定的文化特征，这常常也是随状况而定的。以语言来说，世界上有许多个人与人群都说不止一种语言；不同语言的使用，随交往对象的身份以及当时的气氛而定。原则上，我们也是选择最小的交集语言来缩短人与人之间的距离。譬如，在台湾许多60岁以上的人常以日文交谈。这并不表示他们爱日本，而是因为这种语言能排除最多的人，将使用此语言的人们框在一个最小的圈圈里，以增进彼此的亲切感。总之，这一派的学者认为族群认同是多变的、可被利用的，也是随状况而定的（situational）。[29]

无论是客观论与主观论，或根基论与工具论，都不是完全对立而无法兼容的，事实上它们各有其便利之处。客观论指出族群可被观察的内涵，主观论描绘族群边界；根基论说明族群内部分子间的联系与传承，工具论强调族群认同的维持与变迁。有些学者试图建立综合性理论，或不坚持前述任何一种理论；他们的兴趣在于结合其他学科，来探索族群现象所披露的更基本的人类生物或社会性本质。[30]

第二章　记忆、历史与族群本质

工具论与根基论都有其明显的缺失。工具论强调资源竞争与族群边界的关系，强调视状况而定的认同与认同变迁，这些都是毫无疑问的。问题在于：人类有许多社会分群方式（social groupings），如家族、国家、党派、阶级、性别、社团，等等。每一种社会结群，似乎都在资源竞争下设定边界以排除他人，并在状况改变时，以改变边界来造成群体认同变迁。譬如，一个高尔夫球俱乐部可以用高额的年费来设定“边界”，以保护会员共享资源的权利。当会员愈来愈多，资源（玩球的机会）竞争激烈时，提高会费以改变“边界”，可以排除更多的人，如此造成此高尔夫球俱乐部成员的“族群边界变迁”。那么，族群认同与其他人类社会认同的差别又在哪儿？这是工具论者一直无法解答的问题。

的确，族群认同与人类其他社会认同相比，有其特殊的一面，而且是难以被其他认同取代的。正如格尔茨所指出的，当一个新国家成立时，为政者总是希望各族群放下根基性的族群感情联系（primordial ties），而团结在造成国家群体的公民联系（civil ties）之中。但事实上，新国家反而带来更多诉诸族群感情的对立，造成族群问题。[31]政治群体的感情难以取代族群感情，阶级感情也不能，俄国与东欧共产世界解体后的局势变化，即为最好的见证。经过半个世纪以上强调无产阶级感情，但是在共产主义政权解体后，这儿又回到以族群为单位的政治对立之中。族群认同的特殊性以及其“力量”由何而来？根基论者只是指出了“族群认同”的根本重要性，但是他们并没有解释这种“根基性的感情联系”如何产生，如何维系，如何传承。或者，如学者指出的，这种“根基性的情感”很难以社会科学的方法来探索。[32]因此，由社会科学之外的学科来探索“族群感情”的由来，成为另一种尝试。

科学种族主义与社会生物学

在许多想调和工具论与根基论的学者中，皮埃尔·L.范登博格（Pierre L.vanden Berghe）的观点值得我们注意。他认为工具论与根基论并没有根本上的冲突，族群认同是会因现实利益而改变或被利用，但在族群本质上，他仍强调它的根基性。受20世纪70年代以来社会生物学（sociobiology）研究的影响，他认为人类作为生物界的一部分，他们结群行为的原驱力是“亲亲性”（nepotism）。他接受社会生物学者理查

德·道金斯（Richard Dawkins）的看法，认为在生存竞争中，争取生存与繁衍的基本单位并非个体，而是基因（gene）。因此，所谓“亲亲性”便是说，有相近基因的个体会合作互保，以保证该基因群的延续。由此他指出族群是亲属关系的延伸，族群中心主义（ethnocentrism）深植于我们的生物性中，不会因现代化或社会主义化而消失。[33]

范登博格的主要理论是以“亲亲性”，也就是“亲属选择”（kin selection）来解释族群感情的基础，企图以此解答由希尔斯到格尔茨等根基论者难以回答的问题。但是对于“亲属”，他过分强调生物性的血缘关系（虽然他不否认亲属结构中有时也有虚拟的成分），而忽略了在亲属结构中最重要的是“人们相信什么”，而非“事实是什么”。因此，以他的理论来理解族群认同问题会有困难。而其理论最大的矛盾在于：他无法一面承认人类的族群认同深受社会现实与文化的影响，又强调人类生物的亲亲性。因此，这种说法难免会被怀疑是为种族主义辩护的最新版科学种族主义（scientific racism）。[34]

对于以社会生物学来诠释人类社会结群的各种理论，人类学者已有很多讨论。[35]基本上，我认为人类的社会结群行为无法化约为生物性的分群，尤其无法以生物性的亲亲性来诠释人类结群的基本动机。我认为范登博格之说只有一点是对的——族群是亲属体系的延伸。但是对于什么是“亲属体系”，我完全无法接受社会生物学者的解释。人类学者萨林斯（Marshall Sahlins）也指出，人类的亲属关系主要是以文化来界定的。[36]以下我将用“集体记忆”的观点来说明我的看法。

许多学者都注意到，族群成员间的感情联系，似乎是模拟某种血缘与继嗣关系。[37]我们由族群成员间的互称可以看出来：中国人互称同胞，在英语中“brothers and sisters”也被用来称呼与自己有共同族源的人。这些称呼，即说明了族群感情在于模拟同胞手足之情。亲兄弟姊妹之情，能扩充为族群结合的基础，这可能是因为，无论是父系或母系社会，无论是从父居或是从母居，母亲与她的子女是构成一个社会的最基本单位[38]，社会人群的分裂也常以此单位为主轴。[39]但是，范登博格将亲属关系全然视为生物现象，将“亲亲性”当作是无须解释的、自然的感情，却值得商榷。关于这一点，我们可以由“结构性失忆”（structural amnesia）与“集体记忆”（collective memory）的观点，来重新思考造成人群凝聚与重组之“亲亲性”的本质。

结构性失忆与集体记忆

首先，我大略说明“结构性失忆”与“集体记忆”这两个概念。人类学者埃文思·普里查德（E.E.Evans-Pritchard）在其名著《努尔人》（The Nuer）中即已提到，在东非的努尔人中，忘记一些祖先或特别记得一些祖先，是他们家族发展与分化的原则。[40]但“结构性失忆”这个名词，主要是由于英国人类学家P.H.古立佛（P.H.Gulliver）的研究，而广为社会人类学界所知。他在研究非洲杰族（Jie）的亲属结构时，观察到他们家族的发展（融合或分裂）多由特别记得一些祖先及忘记另一些祖先来达成，他称此为“结构性失忆”。[41]后来许多民族志显示，以忘记或虚构祖先以重新整合族群范围，在人类社会中是相当普遍的现象，因此“结构性失忆”或“谱系性失忆”（genealogical amnesia）这些名词，从此常被研究族谱或亲属关系的学者们提起。[42]

在社会学与社会心理学研究中，与此相关的主题便是“集体记忆”或“社会记忆”（social memory）；这研究中自然也包括所谓“遗忘”。[43]这个研究传统有长久的、多元的发展历史。对此有巨大贡献而最常被现代学者提及的，至少有法国社会学家涂尔干（Emile Durkheim）的学生莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）、俄国心理学家维果茨基（L.S.Vygotsky）和英国心理学家弗雷德里克·巴特利特（Frederick Bartlett）等人。[44]

莫里斯·哈布瓦赫被认为是集体记忆理论的开创者。他的主要贡献在于告诉我们，记忆是一种集体社会行为，现实的社会组织或群体（如家庭、家族、国家、民族，或一个公司、机关）都有其对应的集体记忆。我们的许多社会活动，经常是为了强调某些集体记忆，以强化某一人群组合的凝聚。[45]譬如我们记得童年家庭生活，因为我们是家庭的一分子。我们记得某些同学与从前学校生活的片段，因为我们是同学会的成员。哈布瓦赫继承涂尔干学派的学风，强调社会意识的集体性，因此他相对地忽略了个人记忆与社会集体记忆之间的关系。在这方面，心理学家如英国的巴特利特与俄国的维果茨基等人从个体心理学出发的研究，使得集体记忆的探讨能更上层楼。

维果茨基曾透过对不同年龄儿童记忆模式的比较，发现儿童在4岁之后，逐渐能利用绘图文字作为记忆辅助工具。根据这些，以及其他的心理实验结果，他认为我们的记忆涉及基础的与较高层的两种层次心理功能。基础的记忆是一种自然的记忆方式，而成人的（较高层的）记忆依赖作为文化现象的象征工具（如语言文字）来传递。儿童在社群中成

人的指引下，学会使用这些文化工具，由此他们就能获得较高层的记忆功能。[46]因此，我们可以了解维果茨基所谓成年人的记忆，也是离不开社会、文化、群体的集体记忆活动的。另一位俄国心理学家弗弗许若夫（V.N.Vovoshinov），延续维果茨基关于人类记忆的社会本质研究。他认为，以语言文字表达的纯粹真实经验并不存在，因为我们所面对的世界，是已被我们以自己的文化表征模式（语言文字）组织起来的世界，因此个人记忆永远是处在作为文化表征的语言文字的包装之下。无论是维果茨基或弗弗许若夫，他们都强调人类心灵的社会历史背景，因此都被认为是心理学上探讨集体记忆的先驱。

巴特利特关于记忆研究的核心，是他所谓的“心理构图”（schema）概念。“心理构图”在他的定义中是过去经验与印象的集结。每个社会群体都有一些特别的心理倾向，这种心理倾向影响该群体中个人对外界情景的观察，以及他如何结合过去的记忆，来印证自己对外在世界的印象。而这些个人的经验与印象，又形成个人的心理构图。在回忆时，我们是在自己的心理构图上重建过去。譬如：许多台湾人对日本人的印象皆是身材矮小、心胸狭隘、“有礼无体”（指注意礼貌小节但不懂礼义大体）。因此，当一个人听说某同事是日本人时，他便会以心中日本人的构图来衡量这位同事（心理构图影响他对外界情景的观察）。并且，在自己的记忆中寻索此人以前言行处事异常之处，以印证他是日本人这一事实（心理构图影响他对过去的回忆）。最后这些观察所得的经验与选择重组的记忆，又成为他心中日本人形象构图的一部分。由于个人的心理构图深受社会群体影响，因此巴特利特认为，社会组织提供记忆的架构，我们的记忆必须与此架构配合。对于过去发生的事实而言，记忆常是扭曲的或错误的，因为它是一种以组构过去使当前印象合理化的手段。[47]

如果细心体察，我们可以发现过去的经验常常在我们的意识掌握之外，而回忆是将部分的“过去”拾回，用来为现实的需要服务。以下的谈话虽是虚构的，但它经常出现在我们的言谈中：

甲：你知不知道老张与他的太太离婚了。

乙：怎么可能呢？

甲：他们俩感情不好已经很久了，只是不让大家知道而已。

乙：难怪上次大家聚会时老张没带太太来。

由此对话我们可以了解，过去发生的一些事（老张没有带太太参加聚会），成为某乙的经验。这经验原在他的意识之外，然而在与某甲的对话中（集体回忆活动），为了合理化当前的事实（老张与他的太太离婚了），这个经验被活化为一种集体记忆。

我们每一个人都生活在许多以集体记忆结合的社会群体中。我们许多的社会活动是为了强固我们与某一社会群体其他成员间的集体记忆，以延续群体的凝聚。因此，在探索“集体记忆”与人类社会结群现象间的关系时，我们每个人都同时可作为一个田野报告人与观察者。譬如，以下是我在1993年4月1-8日生活经验中的部分记忆。

4月1日至5日：参加历史语言研究所在宜兰太平山举办的“中国家族与社会研讨会”。

4月6日：返回台北家中，与妻共度我们的结婚纪念日。

4月8日：返回凤山老家，与姊弟共同祭扫祖坟。

在太平山上的研讨会中，我们以特别的学术语言来探讨中国家族与社会问题（一种集体回忆活动）。这种特别的学术语言是当地观光客（或外人）难以理解的，藉此我们强化一个学术团体的内聚力。庆祝结婚纪念日时，我与我妻谈起一些婚前只属于我们的记忆，以此我们定期强化一个最基本的社会人群之凝聚。在祭扫祖坟时，我与姊弟们谈着百谈不厌的童年往事；我们都已成家多时，这时一个遥远的“家”与可能逐渐淡忘的记忆，又活生生回到眼前。我们手足间的联系再一次被强化。因此我在这段时间，曾与一些不同的人或人群，以各种共同活动和“语言”为媒介唤起许多共同记忆，为的是强化各种群体的内聚力。而在上述这段时间中，我还遇见其他人，做了许多其他事，但我已忘记或至少在目前没有必要去回忆。我之所以特别记得以上三件事，是因为在我“现在”的生活中，我的家庭（包括我与我的妻儿）、我在凤山的母亲与姊弟（以及所有的近亲）、我的历史学术圈，是对我而言最重要的三个社会群体。

总之，集体记忆研究者的主要论点为：（1）记忆是一种集体社会行为，人们从社会中得到记忆，也在社会中拾回、重组这些记忆；（2）每一种社会群体皆有其对应的集体记忆，藉此该群体得以凝聚及

延续；[48]（3）对于过去发生的事来说，记忆常常是选择性的、扭曲的或是错误的，因为每个社会群体都有一些特别的心理倾向，或是心灵的社会历史结构[49]，回忆是基于此心理倾向上使当前的经验印象合理化的一种对过去的建构[50]；（4）集体记忆有赖某种媒介，如实质文物（artifact）及图像（iconography）[51]、文献，或各种集体活动来保存、强化或重温。[52]譬如，以家庭作为一种社会群体而言，祭祀死者的仪式（一种集体记忆媒介及活动），使家庭成员得以定期拉近对逐渐淡忘的亲属的记忆，来强固家庭的凝聚与延续意识。[53]

20世纪80年代以来，在社会心理学之外，许多学科也注意到人类记忆的社会本质；这些学科包括口述历史及一般史学理论、民俗学、博物馆学、历史地理、社会学，等等。[54]一个共同的研究重点是：一个社会群体——无论是家庭[55]、某种社会阶层[56]、职业群体[57]，或是民族国家[58]——如何选择、组织、重述“过去”，以创造一个群体的共同传统，[59]来诠释该群体的本质及维系群体的凝聚。

文化亲亲性：家庭、家族与集体记忆

“结构性失忆”与“集体记忆”对于我们探讨族群的形成与变迁究竟有什么贡献？对于我们理解人类的“亲亲性”有何启发？由集体记忆与人类结群行为的关联看来，我们可以说，不仅族群是利用“共同过去”来凝聚的人群，甚至在更基本的血缘团体，如家庭与家族之中，造成人群凝聚的“亲亲性”都有赖集体记忆来维持。相反，人群的发展与重组以结构性失忆及强化新集体记忆来达成。因此，凝聚一个族群的亲亲性，事实上是一种社会文化现象而非生物现象；因此我们可称之为“文化亲亲性”（cultural nepotism）。

对于文化亲亲性如何凝聚人群，我们可由家庭说起。在大多数人的一生中，家庭都是最重要的人群团体。因为这是人类最基本的共居团体。共居产生共同生活经验，而这些共同的生活经验在许多场合一再被强调。可供集体回忆的家庭故事，成为一个家庭的历史；重复讲述这些故事成为家庭的传统，有助于强化家庭成员间的凝聚。[60]在引进家庭新成员的过程中，一方面候选的新成员被不断告以旧的家庭故事（如情侣们互诉自己或家中的过往琐事）。另一方面，以不寻常的、令人印象深刻的方式（如情侣们的疯狂举止，大规模的宴客庆祝，或特殊的结婚仪式等），创造并保存新的集体记忆。集体记忆常需借着实质媒介来触发及维持。[61]在现代家庭中，保留家庭照片是最普遍的家庭传统。借着这

些家庭照片（集体记忆媒介），一家人能够经常重复一些共同记忆，以维系家庭的凝聚。家庭照片中最重要的主题，常与家庭的“起源”有关。夫妻俩的结婚照，或是新家庭成员产生的照片（子女出生或是娶亲），经常排在主要的位置。值得注意的是，家庭照片簿中各照片的位置经常被调整。从某种角度来说，每一张照片代表一种记忆，因此重排照片簿的行为似乎说明，即使是家庭这样小而紧密的人群团体，其本质也不是静止不变的。随着家庭的发展及外在环境的转变，家庭成员以重排家庭照片（重组过去）来重新诠释人物与事件的重要性，以反映当前家庭人群组合的特质。

一个家庭可能发展为绵延数代包括数百人甚至上千人的家族，但家族不全然是由生殖繁衍所造成的生物人群，而更是由其成员的集体记忆所造成的社会人群。譬如：非洲杰族的家族记忆通常只有三代，因此家族成员只有十数人或二三十人；传统汉人大家族的集体记忆则可能有数十代，家族成员数千。家族记忆的深浅，与有无文字保留族谱没有绝对的关系。在有些没有文字的民族中，也不乏以口述记忆保存多代谱系的例子。家族主要是赖其成员对于彼此血缘关系的集体记忆所凝聚的亲属聚合（kin reckoning）。而这亲属聚合的范围，以及成员间社会距离的远近，主要是由社会文化所诠释的“血缘”来决定，并以共同活动来创造及强化相关的集体记忆。譬如：表叔侄关系在不同民族文化中亲疏有别，因此参加表叔侄的婚丧仪式，在各民族文化中有不同的重要性。在强调此亲属关系的文化中，参加此种仪式是受社会文化强制的，因此在许多这种仪式中，人们对此血缘关系的集体记忆不断地被创造与强调。

社会人类学家常以是否能追溯祖源谱系来分别世系群（lineage）与氏族（clan）：世系群是能赖家族谱系记忆来证明成员间血缘亲疏的群体，氏族则只有共同祖源而谱系关系不明。即使如此，无论是家族还是世系群的亲属关系中，所谓谱系与其说是“实际上的血缘关系”，不如说是“人们相信的彼此血缘关系”。虽然人们所相信的族谱有相当程度是事实，但也有许多虚构的成分。英国人类学家古立弗对于东非杰族的研究，说明由结构性失忆所造成的虚构性谱系，是重新调整亲族群体（分裂、融合与再整合）的关键。其中一个例子是，他在一个家庭两代男性成员中，采得两种不同版本的亲属关系结构。照儿子的说法，他与一位同辈亲戚出于同一祖父母（那位亲戚也相信此说）。但是在父亲的版本中却多了许多祖先，甚至他儿子与那位亲戚出于不同的祖父母。古立弗以父亲的版本去质疑儿子，且记录了他的回答：

我父亲是个老人，他知道的比我多；如果他说是就是，我说得不对。但是我们还是一个家族……只有一群人，共牧一群家畜。我记得洛西克里亚；他是我们的祖父。谁记得其他的祖父？只剩下洛西克里亚，他是我们的大人物（即开创祖）。[62]

古立弗指出，数年之后这位父亲将去世，他的家族史记忆也将随他而去，而他儿子与那位亲戚的家族史版本将成为“事实”。短期内这个事实将无人怀疑，因为它最能解释现实的家族人际关系。这个例子说明，族谱（对于亲族体系的集体记忆）所表现的不一定是生物性的亲属关系。事实上，族谱记载中经常忘记一些祖先，特别记得或强调一些祖先，或窃取攀附他人的祖先，甚至创造一个祖先。如道光《建阳县志》云：

吾邑诸姓家谱多不可凭，大多好名贪多，务为牵强……即世之相去数百年，地之相去数千百里，皆可强为父子兄弟。[63]

因此，重修族谱的工作，由某种角度看来，就像是重新整理家庭照片的工作。有些支系必须忘记，有些支系必须排在重要位置，还有一些被寻回或被发现，目的都在解释当前各房支的盛衰关系。在此，我们可以很清楚地看出，人们如何利用“过去”来解释当前的群体关系。学者曾以美国历史为例指出，如果人们对过去的认知与信心经不住社会变迁的考验，那么社会的统一与连续便会受损，因此，20世纪初当美国逐渐在国际事务上举足轻重时，林肯总统也逐渐被社会塑造成一个伟人，以符合新的美国人认同。[64]家族作为一个社会群体亦如此，当族谱无法反映家族内的盛衰变迁时，往往是家族分裂与重组的开始。

由前面的探讨可以知道，即使在家庭这样基本的人群单位中，人与人之间的凝聚，都需借着经常庆祝该人群的起源（结婚纪念日、家庭成员的生日等），并借着述说家庭故事（有时需要靠照片、纪念品之助），来维护及增强集体记忆。随着家庭的发展，有些往事不再被提起，有些照片被毁弃，家庭照片簿被重排；这都显示着家庭成员间的凝聚，也需要经常以集体记忆来维系，而家庭成员关系的改变也赖重组“过去”来表现。在更大的血缘或假血缘群体家族之中，其凝聚与发展更赖不断地强调某些集体记忆，以及遗忘另一些记忆，甚至假借、创造新的集体记忆。以我们在上面提到的东非杰族的例子而言，谁也不能确定父亲对于该家族的记忆，就比儿子的版本正确。有时我们不得不承认，真正的过去已经永远失落了，我们所记得的过去，是为了现实所重建的过

去。

族群与历史记忆

一个族群的形成与变迁也遵循着这些法则。如家庭成员记得夫妻的结婚纪念日、子女的出生日，家族成员记得开创祖，一个族群也需强调“共同的起源”。传说中的始祖（如汉族传说中的炎黄），或是一个重要的事件（大规模的移民或战争），成为一群人重要的集体记忆。一个族群，常以共同的仪式来定期或不定期地加强此集体记忆，或以建立永久性的实质纪念物来维持此集体记忆，或民族国家以历史教育来制度化地传递此集体记忆。

有如一个家庭重排家庭照片，一个家族重修族谱，一个民族（最大、最一般性的族群范围）也需不断地重新调整集体记忆，以适应现实变迁。因此历史，特别是民族史，经常成为诠释自己与他人的过去并以之合理化及巩固现实人群利益的手段。对于每一个个人而言，我们属于许多不同性质的社会群体，而这些社会群体中最有力的结合，便是以血缘或假血缘关系凝聚的、由家庭到民族的各种群体。在个人生长的环境中，家庭、学校教育与社会文化提供给我们许多对过去的记忆。这些记忆，都因现实的个人族群认同与社会族群关系的改变，而有不同的重要性。也就是说，个人与社会都常重新调整哪些是“过去的重要人物与事件”，或赋予历史人物与事件新的价值，来应对现实利益环境的变迁。如此，一方面个人生活在社会给予的记忆以及相关的族群认同中，另一方面，个人也在社会中与他人共同遗忘、追寻或创造过去。

历史失忆与认同变迁常发生在移民情境之中。移民所造成的新族群环境，除了提供结构性失忆滋长的温床外，也往往促成原来没有共同“历史”的人群以寻根来发现或创造新的集体记忆，以凝聚新族群认同。美国非洲裔族群以“非洲主义”为主的寻根运动，便是一个例子。集体受难经验常成为凝聚族群认同的工具，仪式化的定期纪念此经验，得以强化及维持族群边界。在此类活动中，对于“溯源”有兴趣的历史学者、民族学者与考古学者们，经常能提供学术上的“客观证据”而赢得尊敬。但是，所谓有关一个民族起源的客观证据，事实上常是历史学家在无数社会记忆中选择“有历史意义”的材料，是考古学家与民族学家重新定义“典型器物”或“文化特征”，来筛选有价值的材料（同时忽略其他材料），如此建构起来的一个民族起源与迁徙历史，以解释或合理化当前的或理想中的族群分类及族群关系。

生活在不同层次的族群环境中，我们对于过去有许多集体记忆，它们以族谱、传说、历史记载、古墓、祠堂、手札、碑刻等种种面貌存在着；我们可能强调一部分，隐瞒、忽略另一部分。社会现实造成的利益环境，是激起某些集体记忆的主要动因。这些集体记忆由社会精英提供，并藉由种种媒体（如报纸书刊、历史文物馆、纪念碑、历史教育等）传播，以强化人群间的根本感情。但对个人而言，被社会现实压抑的过去，并不会被完全遗忘。它以各种形式存在着，无意地或刻意地被保存着；只要翻翻我们私人的抽屉或橱柜，看看有多少未丢弃的“杂物”，并回忆每一物件所蕴含的往事，就知道“过去”如何不会轻易被我们遗忘。一个社会也是如此。从广泛的意义而言，焚书坑儒之事无代不有，但是旧文献与不识时务的人物总是烧不完也坑不尽的，甚至有时他（它）们会被刻意保留下来。这些文献、文物与人物言行，成为社会记忆中隐藏潜伏的一部分，等着在往后的社会变迁中被忆起，被赋予新的诠释，成为凝聚新族群的集体记忆。

将族群视作由家庭、家族发展而来的亲属体系的延伸，由此我们可以理解族群能凝聚人群的基本力量所在，这也是族群的根基性的由来。在另一方面，以血缘或假血缘关系凝聚的基本人群，其维持、延续与发展都须借着集体记忆与结构性失忆来重组过去以适应变迁，由此我们可以解释族群的现实性或工具性。族群认同便在这两种力量间形成与变迁。因此，或许我们可将各种人类社会结群放在一根轴线上，一端是家庭（或母亲与其子女所形成的单位），另一端是族群。愈靠近家庭的一端，生物的亲亲性愈强，团聚人群的集体记忆愈狭隘、真实，缺乏可选择性，因此亲情不易变化；愈靠近族群的一端，文化的亲亲性愈强，凝聚人群的集体记忆选择自更宽广的“过去”，可选择性强，因此认同易随社会情景变化。

集体记忆（或社会记忆）与结构性失忆，不但可帮助我们理解人类社会结群——如家庭、家族或民族——的一些基本问题，更重要的是，这种理解使得我们重新思考，在历史研究中我们所重建的“过去”的本质如何？它是否也是一种社会记忆？它与其他形式的社会记忆有何不同？我们赖以重建过去的文献与文物（artifacts），其中所承载的是“史实”还是“记忆”？

许多学者将历史文献与考古文物当作是“过去发生的事”的记录与遗存。他们相信，以考据史料、史事真伪，以及对文物的比较、分类，可

重建过去发生的事实。然而，我们可以从另一种角度来看古史记载，来思考考古文物，探讨它们所反映的社会情景及相关的族群现象。由这种角度来看，古代文献记载与文物遗存可当作是人群集体记忆的遗存，它们是在某种个人或社会的主观“意图”下被创作以及被保存的。在这种研究中，我们主要探索的并不是过去曾发生的事件（但并非否定研究史实的重要性），而是古人为何要以文献与文物来组织、保存某种记忆，也就是探索古人的“意图”及其社会背景。在我们当代现实生活中，族群认同的产生与族群边界的维持，结构性失忆与族群认同变迁，以及与此有关的历史记忆的选择、强化、重整与遗忘（反映在媒体舆论、历史研究、历史教育或学术精英的言论等之中），随时都发生在我们左右。因此，观察体会一个族群或民族的本质，以及相关历史记忆与失忆如何凝聚或改变一个族群，社会人群如何藉各种媒介来保存与强化各种记忆，必将有助于我们理解历史文献与考古文物所蕴含的“过去”，以及许多“民族史”著作的社会意义。在此，历史学与人类学可能产生一个交集。

第三章　民族史研究的边缘理论

民族史，在中国史学传统中是相当重要的一支。由二十五史的四裔志，到现代蓬勃发展的各种少数民族史与华夏民族史，即其例证。对于这样的民族史，一个简单的定义就是，以某一民族为对象的历史研究与书写。因此羌族史、藏族史以及华夏民族史，都被视作民族史。

在民族史研究中，除了描述与研究历史上各“民族”的风俗、制度，以及民族间的关系外，最重要的就是民族溯源。这种溯源研究法，基本上是以构成此“民族”人群的内部客观特征，如体质、语言、文化等为研究对象，追溯有相同或相似客观特征的人群在空间、时间上的分布。一般咸信，经由这种溯源，我们可以了解一个民族的来源，以及它与其他民族的宗裔分合关系，此即为一个民族的历史。由此看来，这样的民族史研究，其合理性是建立在对民族的定义上，也就是我们在上一章所谓的“客观体质、文化特征论”的民族定义。虽然，在目前台湾史学界强调社会史、经济史以及思想史的研究趋向下，这种民族溯源研究已是日薄西山。但我之所以检讨这种研究法，最重要的不只是因为它有时仍然被奉行，不只是因为过去一些对于华夏或中国少数民族的溯源研究仍被视为经典之作，而是这种研究法背后那种对“民族”、“历史”的认知概念仍然流行。我认为，只要这些旧概念没有改变，就难以重新唤起学者们对民族史研究的兴趣。

因此，在这一章中，我将讨论这种溯源研究方法上的偏差与其限制，并提出一种介于史学与人类学之间的民族史研究——边缘研究。简单地说，这种研究法将研究的重点由民族的内涵转移至民族的边缘。如此，不但能在历史与现实的族群现象上，在史学与人类学上，提供一个中介的解释层面，并能让我们对于人类社会结群现象，以及与此有关的“历史”的本质，有更深入的了解。

民族溯源研究的基本假设及其限制

在中国史学界流行的民族溯源研究，除了结合“五四”以来科学方法的人文研究，以及民族学（ethnology）的溯源研究取向外，主要是基于一个对民族的基本假设。这个基本假设是：一个民族是一群有共同血统、语言与文化特征的人群。在历史文献与考古遗存中，我们可以经由历史学、语言学、考古学或体质人类学，来追溯这些体质、语言或文化

特征在时间与空间上的分布；这些民族客观特征在时空中的分布，也就反映了一个民族的起源、繁衍、传播、迁移与分衍。基于这样的假设与研究方法，考古学家与历史学家经常探讨如商人、周人、匈奴或者华夏的族源与民族构成等问题。

在上一章中我已指出客观体质、文化特征在定义族群上的困境。在此我将以一些实际的例子来说明，这种理论被用在民族史上时同样有极大的限制。首先，我们以汉代匈奴人的体质为例。根据中俄学者的研究，蒙古诺音乌拉与外贝加尔的匈奴墓地人骨，都属于蒙古人种古西伯利亚类型，而外贝加尔的匈奴人骨又可能混有欧罗巴人种成分。中国方面，内蒙古桃红巴拉与毛庆沟出土的匈奴人骨，则有东亚和北亚人种混合的特征。[65]像这样的古人类体质资料告诉我们，各地匈奴人的体质差异极大，体质特征不能当作界定匈奴人的标准。因此，任何以体质特征的相似性来找寻匈奴人的祖先或后代，都是毫无意义的。

或许，混合人种的匈奴是个特别的例子，那我们可以举另一个假设的例子。假设体质人类学家在甲民族中测量了一千个头骨，以某些测量项目归纳出甲民族的体质特征。但任何一个测量项目，在不同族群中所得的测量结果，都可能有部分重叠。也就是说，这些测量资料不能告诉我们划分族群的界限在哪里。因此，这反映了以体质特征界定民族的另一种限制：所谓甲民族的共同体质特征，只是以大体而言，或以大多数而言，甲民族的体质是如何如何。这样的民族体质特征，对于判别个别的或边缘的案例毫无帮助，而且它本身不能否定不具备这些体质特征的个体亦可能是甲民族。

语言学上的民族溯源研究

对许多溯源学者而言，民族溯源几乎等于语言溯源。这主要是因为，语言学被认为是有客观科学方法的学科，而语言的分类又常与民族分类吻合。因此，学者们常将“语族”当作民族的同义词。譬如，西方著名汉学家蒲立本（E.G.Pulleyblank）认为，中国古籍中的“戎”是藏缅语民族（Tibeto-Burmans）。[66]夏德（Friedrich Hirth）则认为“戎”是说突厥语的人（Turkish）。[67]关于匈奴的族属，也一向有属于蒙古语族还是突厥语族之争。[68]但是，语言与民族真的有如此的对应关系吗？20世纪30年代的俄属中亚，近3万自称“阿拉伯人”的人群中，只有2000多人是说阿拉伯语的[69]，而这只是无数的反面例证之一。

显然，一个民族对应一种语言并不是世界民族志上的通则。相反的，许多民族志资料显示，说同样语言的人可能是不同的民族，说不同语言的人有可能是同一民族。更有一种情况是，说双语或多语（包括语言分类中不同层次的分支）的民族，其语言的选择使用，随人与人之间的互动状况而定。语言学家所作的语言分类自有其客观标准，根据这些标准，语言学家告诉我们两种语言间的亲疏关系。但对一个日常人际关系中的行为者而言，我们以自己的感官与经验来分辨语言的亲疏，而非语言学家所谓的一些语言结构原则。

我们以羌族语言来作说明。如前所言，羌族说各种彼此难以沟通的话。虽然语言学者告诉我们，所有的羌语方言都有相当的共同性，因此在语言分类上它们都是“羌语”。但是，对于羌语的使用者而言，他们不是语言学家，他们只知道与他处的羌族沟通时最好使用汉话（四川话）。但是在接受自己是羌族后，他们也接受“羌语是一种共同语言”这样的概念。我经常在羌族的对话中，观察到这种主观概念的建构过程。当不同地区的羌族在一起时，他们先问对方是哪里人。由地名，如曲谷、龙溪、埃期，他们判断对方是“羌族”。然后，他们问诸如“你们那儿太阳怎么说”、“你们那儿小麦怎么说”等问题，以此方式彼此试探，直到找出彼此语言中相同或相似的因素为止。然后，他们可以对我说，或彼此谈论，“某某地方的羌族说的话跟我们很相近，他们说某某与我们一样”。在羌区中，我经常听到这样的对话。可见他们能体会到，难以沟通的羌语是他们彼此认同上的潜在障碍，因而在这些对话中，他们在主观上建立“共同的羌语”信念，以消除这些障碍。除此之外，羌族也正在以曲谷方言为标准音，进行羌语统一运动。

考古学上的族源研究

自王国维提出“二重证据法”以来，中国历史与考古学界便流行以考古文化来附和古文献上的民族，或以考古文化特征来追溯其族源。许多学者并没有认真思考：我们是否能从考古遗存中判别该考古遗存的民族属性？考古文化与族群的关系究竟如何？

考古文化与族群单位间的关系是考古学者们争论的主题之一。俄国学者蒙该（A.L.Mongait）曾指出问题的症结：（1）考古文化主要是物质的或技术的文化，而且没有一定的标准来界定它的范围；（2）俄国民族学家对民族的研究也倾向于主观论，强调“ethnic self-awareness”（民族意象）为民族范畴的主要指标，但是，与考古文化一

样，学者对它的界定也是意见不一；（3）因此，考古与民族志各自发展自己概念中的分类体系，缺乏交集；这种探索，犹如以一个未知来判断另一个未知。[70]

陶器是考古文化分类的重要标准，有些学者以如此得来的考古文化分类附和族群分类。但是，民族志资料显示，用同样陶器的人可能属于不同的族群。[71]这也就是许多研究者不能同意以考古文化遗存探索古代民族分布与迁徙的主要原因之一。文化特征与族群之间的确存在某种关系。从简单的观察也能发现，有些文化特征被人们刻意用来强调族群身份[72]，我们可称之为根基化的或主观宣示的（primordialized or assumed）文化特征。但以此文化特征来判别“族属”，首先我们遭遇的困难是，并非所有的文化特征都被用来表现族群认同。从考古材料中，我们很难知道哪一种是古人用来表明自己族群身份的文化特征。其次，即使我们能掌握一个人群自我宣示的族群文化特征，从“视状况而定的族群认同（situational ethnicity）”的观点来看，一个族群与不同异族互动时，可能会强调不同的文化特征来排除不同的异族。因此，同一族群的活动，在考古上可能留下不同的文化特征。譬如，埃塞俄比亚（Ethiopia）南部的阿尔西族（Arsi）与邻近各民族有不同形态的族群关系，因此也造成不同地区的阿尔西族在社会文化上的差异。[73]这个民族志资料显示，如果我们不知道这些民族关系背景，这种有差异的区域考古文化，很可能被判别为不同的考古文化类型，或被认为是不同民族的遗留。

作为表达族群身份的工具，社会文化特征在族群边缘与族群核心有不同的重要性。民族考古学家伊恩·霍德（Ian Hodder）曾研究肯尼亚巴林戈（Baringo）湖区某一民族物质文化与族群认同的关系。他的研究显示，因与邻族有激烈的生存资源竞争关系，居住在该族群边缘的人群，在衣着、装饰及制陶上严格遵守本族的风格特征。相反的，居住在民族核心的人群，在这些方面却比较自由而多变化。[74]也就是说，强调文化特征以刻画族群边界，常发生在有资源竞争冲突的边缘地带；相反的，在族群的核心，或资源竞争不强烈的边缘地区，文化特征则变得不重要。他的研究告诉我们，一个以器物或其他特征所界定的考古文化，其“文化核心地区”可能反映的是当时族群认同边缘地区的文化现象。因此，以某一考古文化对应一古代民族，是危险而缺乏根据的。

更进一步来说，伊恩·霍德所谓的边缘人群是针对居住空间距离而

言，我们可以扩大这“边缘”的概念到社会距离之中。譬如，东汉羌乱发生之后，许多羌人大族被迁入中国而逐渐汉化，魏晋时期的南安姚氏，便是这样一个自称是“有虞氏”之后的羌人家族。从姚弋仲到姚兴，这个羌人家族一直雄踞一方。在姚苌领导下，他们建立融合羌汉的后秦政权。姚苌“自谓以火德承苻氏木行，服色如汉氏承周故事”。也就是说，在政权的法统与仪式上，他都强调华夏传统。姚兴在位时遭母丧，“兴哀毁过礼，不亲庶政”。75这一切都显示，姚氏羌人宣称自己是华夏之裔时，他们的举止行事也有如华夏，甚至有时比华夏更华夏。华夏文化特征被他们用来强调新的族群认同。

姚兴居于中土，作为一个中国式小朝廷的主宰，姓氏可与虞舜攀上关系，这一切仍不能使他安心成为一个华夏。他的“羌人”出身，使他居于华夏民族的边缘；他的族群身份危机，使他更需要表现得像一位中国之君。孝道，可说是中国人的一项主观文化特征，在此文化观下，不孝可比于夷狄。因此，姚兴及他的左右亲信都戏剧化地强调孝道。76姚兴对儒家传统价值的执着，比起同时代汉人阮籍、韦高等之随心所欲（居母丧弹琴、饮酒），从族群认同的观点，可认为是因族群边缘与核心地位之不同，所以在文化特征的表现上有异。因此，如果我们在陕西发现一座“汉文化因素”非常强烈的墓葬，我们应毫无疑问地将之视为汉人墓，还是考虑它有可能是汉化羌人如姚兴者的墓呢？77相反的，一座异文化色彩浓厚的墓，墓主是否亦有可能是自认为没有族群认同危机的华夏之人呢？虽然结合历史文献与考古材料来了解古代社会是一流行趋势，考古学家一再指出，两者之间并不一定有对应关系。78从以上的探讨也可以看出，族群现象本身的复杂性，使得结合历史文献上的民族记载与考古材料尤为困难。

以考古文化特征来追溯一个社会人群的范围，所面临的另一个困境是，特定文化特征在空间人群中的分布，常呈连续性变化，没有明确的边界。或者，不同文化特征所界定的人群，常成一个个重叠而又不完全相合的圈子，它们与民族边界往往不相符合。例如，许多学者以先周考古遗存中的分档鬲与联档鬲来划分古文献中的姜姓与姬姓两大部族，并以此追溯周人的族源至光社文化、客省庄二期文化或辛店、寺洼文化之中。79这样的研究忽略了，鬲以及鬲的足部特征只是考古文化所见许多物质文化现象之一，如果我们以其他物质文化现象，如盆、罐，或以葬式、墓葬结构，或以青铜器，来追溯周人的族源，我们可能得到许多不同的结果。其次，所谓辛店、寺洼、光社或先周文化都是以考古学（更

确切地说，是考古器形学）所作的分类；考古学家也可以选择不同的器物特征作为新的分类标准，得到不同的“文化”范畴。譬如，在中国北方地区的考古中，范围较大的“北方式青铜器文化”，及范围较小的“李家崖文化”，都与所谓“光社文化”有部分重叠。考古学上所谓先周文化的构成，是学者从文献中得知商末周人活动的范围或核心地带，然后将这一地区相当商末的考古遗存作综合分析，强调某些器物的“相似性”作为文化特征（忽略在其他方面的相异性），然后再以“相似性”追溯这些考古文化特征更早的形态及其地理分布。事实上，这样的考古学工作只告诉我们部分周人的物质文化来源，而与周人的“族源”没有绝对关联。关于周人族源的考古与历史问题，将在第七章中作进一步的探讨。

历史学的民族溯源

对于历史学家而言，民族溯源最重要的是在历史材料中爬梳有关“某民族”的资料。也就是说，找寻以某一族号——如戎、羌、匈奴、华夏等——为名的人群在历史上的活动，以及他们的语言、体质与文化特征，等等。但是在史料搜寻工作中，这些“族名”所对应的人群是否为一“民族”，以及这些族名所代表人群的时代变化，都经常被忽略。譬如，英国学者埃瑞克·沃尔夫（Eric R.Wolf）曾指出，以种族分别社会人群，如印第安人、黑人，是外来强势商业殖民主义移民维护其阶级利益的手段。[80]“台湾高山族”这个族群范围的产生，显然也是这样的例子，而无关台湾各原住民族群本身的主客观族群分类。

我们可将族名分为“自称族名”与“他称族名”，两者在人群定义上的功能有异。自称族名，经常是一个人群自我界定的最简单而有效的判准。[81]而且经常在该人群之语言中，自称族名也有“人”的意思，以此划定能分享本族群利益的“人”的范围。相反，当一群人以一些“他称族名”称呼其他人群时，这些族名常有“非人类”或有卑贱的含义。[82]因此，它所表现的是“那些非我族类的人”，是被排除于我族利益外的那些人，甚至是可不以人相待的非人类。他称族名所表现的，是使用这种族号称他人者的一种主观人群分类，与被指称人群自身的族群认同不见得有关联。譬如，云南施甸县某一自称“乌”（音译）的民族，这个自称在他们的语言中即“人”的意思。过去汉文献记载称他们为“蒲蛮”，自然有歧视之意。后来在中国正式的民族分类识别上，他们又被认作为布朗族。在此，“乌”是自称族名，“蒲蛮”与“布朗”都是他称族名。但在民族识别后，人们多年生活并凝聚在此少数民族范畴中，因而“布朗族”亦成为自

称族名。

汉文典籍中许多族称，事实上有些是民族自称的汉语音译，有些是汉族对他族的泛称。即使是汉族本身，也有各种不同的自称，如华夏、华人、中国人等，每一种称号，都有不同的包含与排他性。而且，无论是民族自称还是他称，在长期的人群互动中，族名所代表人群的内涵与边缘常有相当变化。因此将汉文典籍中有关羌、戎、蛮等他称族名所代表的人群都视为一个个“民族”，而将他们归类为某一“人种”或“语族”是没有多大意义的。即使是如“华夏”这样的人群自称，在不同时期也有不同的地理与人群指称内涵。

历史学者习于以共同族名联系不同时期的历史人群，甚至广泛运用声韵、训诂之学来联系在文献上有不尽相同族名的人群。这种做法，最主要的错误便在于忽略了这些族称是自称还是他称的问题。其次，即使历史语言学者能作出客观的判断，告诉我们两个族称在语言上有密切的相关性——譬如，羌族的两种地方族群自称，“玛”与“日麦”，毫无疑问出于同一语源。但是，对于羌族而言，在认知并接受“羌族”这个称号之前，“玛”与“日麦”在族群分类上的确有很大的不同；在自称“玛”的人群的观念里，许多自称“日麦”的人都是“赤部”（有上游野蛮人的意思）。在前面我曾提及，造成族群认同或族群边界的“相似性”与“相异性”都是相当主观的。细微的差别可以用为区分族群的边界，相当明显的差别也可以在认同中被忽略。这个原则可应用在体质、语言与文化上，也能运用在“族名”之上。

历史学者在以族名联系不同时期的历史人群之后，地理分布上的差异则当作是民族迁徙的结果。这一点亦值得商榷。人类的确因政治或经济生态因素，经常作长期的、大规模的迁徙。但是许多研究显示，迁徙所造成的资源环境改变，是导致个人或群体认同变迁的主要因素，也是新族群形成的温床。台湾之移民与土著数百年来多重的、多样化的认同变迁，如由非汉人而成为闽南汉人，由客家人成为闽南人，或由汉人成为平埔族人，便是很好的例子。显然，许多历史学者在重建一个民族迁移史时，忽略了有多少人离开这群体开始宣称新的认同，或有多少外人加入这群体宣称是此群体成员。他们也忽略了，在不同时代人群中，或因迁徙而生活在不同族群体系的人群中，人们所使用的同一族名所涵括与排除的人群也可能大不相同。譬如在纽约，当一个人自称中国人时，相当程度上也等于宣称自己是“亚裔”，可以和日、韩与越南裔人士共同

维护“族群”利益。但是，在密西西比南方海岸地带有些渔业小镇，越战结束后迁来许多越南移民。为了渔业及其他因素，他们与当地人有些冲突与矛盾。于是，这儿许多华裔自称中国人时，主要是表达自己不是越南人。显然，“中国人”的意涵在美国各城市都可能有差异。

更有一种普遍的例子，“历史上的迁徙”为一种虚构的社会记忆，人们利用此记忆来宣称我群或他群的“起源”，以此表述我群或他群的族群本质。譬如，魏晋时期的中国学者曾记载，羌人是古代“四凶”之一“三苗”的后代，被舜放逐后，整族流徙到西方青海地区。舜及三苗的神话性，以及青海与传说中三苗所居（长江中游）在地理上的隔远，使我们无法相信这是历史事实。但是，“西迁之三苗后裔”这样的历史记忆，表达当时中国人心目中羌人的凶残与低劣本质。“太伯奔吴”传说是另一个例子。商代末年，一支姬周王室之人的迁徙，这个历史记忆在春秋时代被江苏南部某土著王国之统治者家族借来强调自己是华夏之裔，或被华夏用来证明此土著上层家族为华夏之裔。在本书第九章中，我将详述这个历史迁徙记忆及其在认同上的意义。无论如何，历史记载上充满了这种作为历史记忆的虚构性族群迁徙。民族溯源研究的严重缺陷之一，便是将这些作为“表征”的历史记忆当作是历史事实。

最后，因为民族本身就是赖共同起源记忆来排除外人的人群组合，因此，当历史研究者对本民族溯源或对与本民族有密切关系的他族溯源时，经常难以脱离研究者自己的民族意象（ethnic self-awareness），以及对他民族的异族意象（the sense of otherness）。也就是说，民族溯源研究本身常常成为一种主观上诠释当前族群状况与反映族群感情的工具；学者以重建“历史”来阐述本民族为何优越、他族为何低劣，以及表达对本民族的期望。[83]中国清末民初流行的“华夏民族西来说”，以及中日战争期间国民政府迁渝时期出现的许多“禹兴于西羌”，或“夏民族起源于四川”的学术论述[84]，多少都反映出中国历史学者在体认到民族危机与挫折时，重新诠释本民族的族源以期望民族复兴的情感与意图。如此建立的“族源历史”仍是虚构的，它们与春秋时苏南土著或华夏虚构“太伯奔于句吴”并无不同。

长久以来，学界流行将一个民族等同于一个种族，代表一种文化，或一种语言。[85]因此，族源研究就是以某些考古文化或体质、语言特征做民族探源。采用这种溯源研究法的学者们，似乎从不在意这种溯源是否有止境。只要有充足的资料，一个寺洼文化的陶器可能间接关联上新

石器时代的某种器皿，而辛店文化古人类的某种体质特征也可追溯到旧石器时代的人群中。但是，这与一个民族的来源与形成有何关系？无论如何，考古文化、体质与语言的分类，都是根据各学科认为有意义的客观判准，以“相似性”与“相异性”来将所采集、选择的资料归类。但对于一个生活在现实世界的人而言，判断事物之“相似”与“相异”是根据我们主观的经验，而非这些学科内部的规则。这是族群分类与以上这些客观的、科学的分类常不相符的基本原因。一个族群并非完全由文化传播与生物性繁衍所“生成”，而是在特定的环境中，由人群对内对外的互动关系所“造成”。86在“造成”民族的过程中，最重要的是重组历史记忆，以及重新界定一些族称的内涵。因此，从体质、语言与考古文化上对某一特征探源，并不等于民族探源。基于历史文献的民族溯源，也经常陷于古人或溯源研究者本身对“过去”的想象之中；因为无论是留下族源史料者，或是族源研究者，经常都在某种认同或认同危机下组织过去。

民族史的边缘研究

我所谓的“民族史的边缘研究”，主要是建立在一种对“族群”的定义上：“族群”被视为一个人群主观的认同范畴，而非一个特定语言、文化与体质特征的综合体。人群的主观认同（族群范围），由界定及维持族群边界来完成，而族群边界是多重的、可变的、可被利用的。在多层次的族群认同中，民族是最一般性、最大范围的“族群”。这个主观族群或民族范畴的形成，是在特定的政治经济环境中，在掌握知识与权力的知识精英之导引及推动下，人们以共同称号、族源历史，并以某些体质、语言、宗教或文化特征，来强调内部的一体性、阶序性，并对外设定族群边界以排除他人。然而随着内外政治、经济环境的改变，资源分配、分享关系也随之变化，因此造成个人或整个族群或民族的认同变迁。在这过程中可能被观察到的现象是，原来的共同祖源被淡忘，新的共同祖源被强调；创造新的族称，或重新定义原有族称的人群指涉范畴；强调新的文化特征以排除“外人”，或对内重新调整人群的核心与边缘。基于这种对民族本质的理解，民族史研究的重点自然将由民族内涵转移到民族边缘。

边缘研究

关于边缘研究，最简单的理解方式就是：当我们在一张白纸上画一个圆时，最方便而有效的方法，便是画出一个圆的边缘线条。在这圆圈之内，无论如何涂鸦，都不会改变这是一个圆圈的事实。相同的，在族

群关系之中，一旦以某种主观标准界定了族群边缘，族群内部的人不用经常强调自己的文化内涵，反而是在族群边缘，人们需要强调自身的族群特征。因此，边缘成为观察、理解族群现象的最佳位置。

族群边缘的研究，并不是将族群视为一个有固定疆界的人群。相反的，族群边缘研究的前提便是，族群边缘是多重的、模糊的、易变的。以这样的观点来看，族群边缘研究类似于一些考古学者所谓的“边疆与边界研究”（frontier and boundary studies）。这种边疆与边界研究的主旨是：（1）它认为是一种开放的体系；（2）为了解这样的开放体系，一个办法就是研究它的边疆或边界的变化。[87]族群边缘研究也与文化研究（cultural study）者所称的“边界研究”（border study）有相似之处——都着意于观察、分析，在各种文化典范与政治权威所建立的“边界”下，人们企图跨越边界的情感与作为。

从另一个角度来说，民族溯源研究着重于构成一个社会体系的“内涵”。因此，溯源研究的方法学基础，便是在多项事物中找寻、比较其内涵，以建立这些事物间关系的“类推法”（analogy）。譬如，民族溯源研究者常分析归纳考古、语言、体质以及历史等资料，而得到某一民族的客观特征。然而这种客观特征，事实上是学者强调它们间的相似性并忽略一些“异例”（anomaly）所得的结果。在这样的理智活动中，我们很容易受自己主观偏见的影响。考古学者理察·古尔德（R.A.Gould）曾检讨，以“类推”与找寻“相似性”建立规律法则，这样的研究法对增进我们的知识有很大的限制。他指出，不规则的现象或“异例”才应是我们研究的焦点。[88]同样的，在族群边缘研究中，我认为最值得我们注意的是边缘的、不规则的、变化的族群现象。因为唯有如此，我们才能探讨人类的族群本质，以及诠释由此衍生的族群现象。

一些核心问题

由于对民族或族群有不同的理解，因此族群边缘研究所提出的核心问题，与溯源研究所欲解决的问题也大不相同。如前所言，在对人类族群本质的认识上，族群边缘研究兼采并融合工具论与根基论观点。因此，首先，站在族群研究之工具论立场，造成族群边界出现或改变的人类资源分配与竞争背景，必然是一个值得探索的问题。譬如，关于华夏民族，我所关心的不是考古学上某种“典型器物”在时间、空间的分布所反映的夏、商、周民族起源，而是在什么样的环境与社会经济背景中，华夏因其族群边缘出现（界定可分享资源的人群范围）而形成，以及在

什么样的社会经济背景中，华夏边缘人群进入或脱离华夏。在本书中所谓边缘人群，或指新石器时代晚期黄土农业边缘的人群，或指商末周初的周人与姜姓，西周晚期的戎与秦人，或是在某一时代由非华夏成为华夏，或由华夏成为非华夏，或处于华夏族群边缘的人群，如春秋时的吴人、越人与楚人，以及魏晋南北朝时部分的“五胡”，近现代的台湾人与华侨等。

其次，以历史记忆为基础的根基论观点，华夏如何以历史记忆来强化或修正其族群边缘，边缘人群如何假借华夏历史记忆以进入华夏，如何排拒、修饰华夏历史记忆以维持其非华夏的本土族群认同，或如何采纳多元历史记忆以便游移于华夏边缘，这是另一组研究焦点问题。

第三，在一个族群之中，各个次群体对于本族群之本质常有不同的诠释，对于“历史记忆”也因此有许多争论。这是个核心与边缘之争。也就是说，各群体都希望自己是本族群的核心。因此，边缘研究的另一个核心问题便是：族群认同与历史记忆如何形成？它主要是谁主张的认同，谁强调的边界，谁的历史记忆？经由什么样的过程而成为人群的集体认同、边界与历史记忆？

边缘研究中的考古学重心

不仅问题取向不同，边缘研究对于考古材料与历史材料的偏重与解读，也有异于溯源研究所为。在考古学方面，民族溯源研究的考古学基础，主要是建立在“器物学”上；族群边缘研究的考古学基础，则主要建立在“生态考古学”上。

因为，如前所言，“族群”这样的人类结群是人们为了维护共同资源，以主观的血缘关系（历史记忆）彼此联系并排除外人的人群组合。因此，研究族群边界的形成，首先我们要注意边缘地区的环境与人类生态变迁问题。譬如，以华夏的形成为例，青海河湟谷地及内蒙鄂尔多斯等黄土农业的边缘地区，由新石器时代晚期到战国时期，都曾经历由龙山式农业经济而趋于游牧化的过程。在这过程中，由于资源竞争，以及需要保护及扩张共同资源，华夏的北方、西方族群边界逐渐形成，并向西扩张（请参看本书第四、五、六、九各章）。在这样的研究中，我们较依赖主要基于动植物标本分析所建立的环境与人类生态考古知识。因此边缘研究与溯源研究在考古学基础上的差异，也就是考古学者所戏称的“骨头、种子考古学家”（bones and seeds archaeologists）与“罐子考

古学家”（pots　archaeologists）的歧异所在。中国考古学界的研究重心显然是偏于后者；在某种程度上，这也是溯源研究取向所造成的结果。

在考古器物遗存（artifacts）方面，也由于人类生态取向，边缘研究较注重器物的功能分析。在民族溯源研究中，器物风格的同异变化常被用来推论一个族群的时空分布范围与迁移路线。对于这一点我相当存疑。基本上，我认为留下那些器物的古人，是一些有偏好、欲求、忧惧的人，这些主观情感影响他们制作、保存某些特定风格的器物。因此，器物风格并不能表现一个古代族群的范围以及他们的族源。举个简单的例子，学者可能以战国秦人器物的风格来推论秦人属于“东夷民族”，是由东方迁移到西方的族群。但是，我们无法否认，秦人也可能原为本土的“西戎”，因心慕东方文化所以刻意模仿东方的器物风格，或刻意用他们认为珍贵的、有东方风格的器物随葬。因此，考古器物风格在时间空间上的变化，本身并不代表族群的范围及迁徙。虽然如此，它仍不失为一种重要指标，显示某种影响人群认同的文化接触或生态环境变迁正在进行之中。

20世纪80年代以来，研究“集体记忆”的学者们关注的一个焦点是：社会人群如何以某种媒介（文字、歌舞、定期仪式、口述或文物）来传递集体记忆。许多学者都注意到文物（artifacts）、图像与集体记忆间的关系。个人经常将知识与经验图像化，以便于回忆，社会也常以文物或图像来强化集体记忆。[89]譬如：一张毕业纪念照，一个纪念碑，一个家族徽记，都可能保存一些人群的集体记忆。由此来看，传统上我们将“历史文物”（无论是传世或是发掘品）当作完全客观的证据，以文物的“相似性”来证明人群间的亲缘关系或人群的迁移，应该可作部分修正。考古发掘所得，尤其是出于墓葬与窖藏的文物，从某种观点来看，可说是有意被制造、收集及保存下来的文物。这些器物上所包含的文字铭刻、纹饰图案，常刻意表达某种社会价值，或强调某些集体记忆。一块刻着家族谱系的隋唐石碑，碑上的族谱不能被认为是毫无疑问的历史事实，它应被认为是制造者有意要别人相信的谱系。相同的，一个刻着族徽及铭文的殷周青铜器，其徽记与铭文内容的重要性不在于它们所呈现的“史实”，更重要的是，为何器物主人要刻意保存这些记忆。也就是说，我们希望经由这些遗存来探索留下此记忆者的“意图”，这种意图经常表现其个人或社会的价值观或心理倾向。

边缘研究中的历史文献

在文献资料方面，历史文献所记载的有关一个民族的文化特征、族名、族源传说、史事等，都有助于探索民族边界的形成与变迁。但是，我们对这些资料的解读方式，或与民族溯源研究者的看法有异。最根本的差异在于，由边缘研究的角度，我认为历史文献并不是一些真伪史事集结而成的“史实库”，而是一种“社会记忆”。也就是说，在不同的时代，许多不同的人群都在组织、记录当代或历史上的重要事件与人物，以符合或诠释一个时代或一个人群的本质。这便是一个时代的社会记忆。在一个社会中，有些人所记录的过去，被认为更权威或更真实；这种社会记忆，被社会制度化的推广所保存，如此形成我们今日所见的“历史文献”。因为它们是一种社会记忆，所以我们希望从中得到的信息是，当时人为何要选择这些记忆？为何要保存这些记忆？在什么样的社会情境中，这些记忆对他们有意义？在文献记载的史事有明显错误或者两种资料相左时，我们的工作不只是“去芜存菁”以追求史实，更重要的是，探求为何古人对同一事件有不同的记录与诠释。其中反映哪些族群、阶级、性别或时代社会差异与变迁？

譬如，根据战国文献记载，中国北方与西北的戎狄是周人的主要敌人。这种敌对关系，可以追溯到周人建国之前。因此史家常说，戎狄之祸与西周相始终。但是，在西周彝器铭文中，周人的主要敌人却来自南方与东方，如东夷、东国、荆蛮、楚荆、南国等。如果战国文献与西周金文都是“史实库”，那么历史学者只需探索究竟西周时周人的主要敌人来自何方。但是，如果我们将之当作是历史记忆，那么西周彝器铭文所载，显然是西周时人认为重要的记忆；战国文献所载的西周，则是战国时人在一个新的社会架构之下对西周的集体回忆。如此，两者之间的差异便形成了前面曾提到的“异例”。配合其他资料对于这个异例的诠释，可以让我们进一步了解由“周人”到“华夏”之间的族群边缘变化（见本书第七、八章）。

以下我将从历史记忆的观点，来说明在边缘研究中，我如何看待历史文献记载中的族群文化、族称与族源历史。

族群文化　我们曾在前面提到，客观性文化特征不能确切地定义一个族群的范围，但这并不表示客观文化特征不重要。虽然不是在每一个人身上都可观察到表现族群身份的文化特征，但的确有些人，在某些时候，会以某种文化特征来强调其族群身份。因此问题在于：什么人需要表现这些文化特征？在什么情形下一个人需要奉行这些文化特征？为什

么选择某些特定的文化特征来强调族群身份？譬如，我们都知道中国人有一些文化特征如中国人的服饰衣冠、举止言谈，中国人的饮食习惯、风俗习尚，以及中国人的价值观与道德观。但不是每一个中国人都需要奉行这些文化特征来强调自己的族群身份。需要强调族群身份的人，经常是处于族群边缘而有认同危机的人。这时，强调族群特征等于是宣称一种族群认同。因此，汉文典籍中对“我族”的描述，都可以从社会或个人的认同危机、认同变迁等角度来理解。

相反的，汉文典籍中对于“他族”文化特征的描述，有时能给我们关于该人群的一些客观资料（如果这些描述是正确的话）。但更重要的是，这些史料也反映记载者的自我意象与对“非我族类”的意象。从这个观点，汉文典籍中关于异族风俗习尚的记载，可比拟为一种古典的民族志。我们知道，功能学派人类学家的主要贡献之一，便是以一系列方法论上的问题使人类学民族志工作有了核心。[90]在此之前的早期人类学家，尤其是被戏称为“摇椅上的人类学家”（armchair anthropologists）的人，对于异文化的描述基本上是有选择性的——他们描述他们认为有趣的主题，而这些有趣的主题，经常是对观察者而言的“奇风异俗”。这种心理不难了解：我们习于自己所熟知的风俗习尚与价值观，而以强调异族的“奇风异俗”来肯定“我们”间的相似性。这种心理，也反映在汉文典籍里类似民族志的资料中。也就是说，汉文典籍对四裔民族的记载，透露出当时华夏主观上诠释“为什么他们不是我们之一”诸如此类的信息。因此，可将之视为华夏主观的、文化上的族群边界。譬如，在《后汉书·西羌传》中，我们看到汉晋时人对于西羌的生活习俗有如此记载：

所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。其俗氏族无定，或以父名母姓为种号，十二世后相与婚姻。父没则妻后母，兄亡则纳嫠嫂……不立君臣，无相长一。

由这个记载中，我们可以看出，当时的华夏对于自身与非华夏之间族群边界的定义是：相对于华夏的规律与秩序，羌人的异族本质在于他们的“不规律性”。他们没有一定的居所，没有一定的亲族体系，没有一定的政治秩序。[91]因此，比较各时代汉文典籍对这些“异族”的文化习俗记载，或比较个别作者对于“异族”的描述，我们或可探讨华夏族群边界在不同时代、不同地域人群中的界定与变迁。

族称　前面我们曾提及，一个族群的自称与对他族的称谓，两者在反映同类与异己上各有其重要性。由民族溯源研究的角度来看，所谓华

夏、汉人、唐人、华人、中国人，都是一个民族连续体在不同时代、不同场合的自称族号。但由民族边缘研究的角度，我认为，当一个人或一族群使用多种不同自称时，每一种称谓所涵括与排除的人群范围都可能有所不同，其所反映的族群现象值得留意。

个人或群体宣称多种族称，可能有以下几种不同的情形。首先，不同族称所涵括的人群大致相同，但所排除的人群不同。譬如，“汉人”是将中国边缘四裔民族排除在外的华夏民族自称，“华人”则是排除中国境外异族人的华夏自称，而华人与汉人的范畴大致相同。另一种情形是，多种族称所涵括与排除的人群不同，但两者并不矛盾。如一位台湾客家人，可能自称客家人、台湾人或中国人；每一种称号，都使他与不同范畴的人群结合在一起。这是由于族群认同经常呈由内向外、由亲至疏的多重结构体系，这种族群认同体系也反映在族称上。第三种情形是，两种族称所涵括与排除的人群不同，且彼此矛盾。譬如一个人在某种情况下自称满人，在另一种情况下他又自称汉人。还有第四种状况。比如部分住在岷江上游的人群以母语自称“尔玛”，以汉语自称“羌族”。两种称号代表两种族群分类体系，以及两种相互交错的族群知识与历史记忆体系。92在不同世代之羌族间，这两种族称所涵括与排除的人群不尽相同。老年人或认为，“尔玛”只是指一条山沟中各村寨的人；当他们认识并接受当前羌族及本民族分布情况后，他们才将“尔玛”等同于羌族。以上四种情形都显示，人们常视状况而使用不同的称号，这就是所谓的“视状况而定的族群认同”（situational ethnicity）。但是，以上四种情况所显示的族群现象有相当大的不同。在第一种与第二种情况下，各称号间并无矛盾，使用这些称号的人在认同上也无矛盾。第三种情况，宣称一种族群身份时，当事人需要隐瞒另一种族群身份。第四种情况，经常发生在当前世界各地之少数民族与原住民身上。如岷江上游的羌族，一方面他们是当地族群分类中的“尔玛”，另一方面又是国家认可之民族分类中的“羌族”，这可说是一种双重族群认同。然而随着时代变化，老年人心目中狭隘的“尔玛”概念多因老成凋谢而渐成为过去。在当今大多数羌族心目中，尔玛与羌族已合而为一。

因此，在民族史边缘研究中，我们不但须分辨史料中的自称族名与他称族名，还要探究一群人在不同状况下使用的族群称号所表达的涵括与排他的族群认同体系（ethnic system）。譬如，在汉代初年，一个青海河湟地区土著的族群认同体系可能是，牧团→次部落→部落。在与汉代中原之人密切交往之后，他们的族群体系成为，牧团→次部落→部落

→羌。到了魏晋时，部分羌人居于关中。他们的认同体系中，华夏式的姓氏与地望逐渐取代了各级部落，同时也有了羌与华夏两种矛盾的认同：如南安姚姓羌人，自称是羌人名族“烧当羌”之后，也自称“有虞氏”（舜帝）之后。总之，自称族名在民族边缘研究中有更积极的意义，它不只是民族范围的代号，各层次的族群自称也表现族群体系结构以及认同变迁。同一族称在不同时代、不同地区甚至不同的个人中，都可能有不同的诠释。这正如一位人类学家所言，族群本质（ethnicity）是在每一代，透过每一个人不断地重新诠释而成。93

汉文典籍中的他称族名，尤其是有强烈“非人”含义的族称，如戎、狄、蛮、夷、羌等，常直接表现华夏的异族意象，因此可视为华夏族群边界的指标。譬如，“羌”有西方异族人的含义，指“那些在西方不是华夏的人”，因此它可被视为华夏的西部族群边界。由商代到汉代，华夏民族不断地向西方扩张（包括移民与同化西方的非华夏），使得原来的“羌”成了华夏。于是华夏心目中的“羌”也不断往西方推移，以反映新的华夏族群边界。这就是为什么在汉文典籍上，由商到汉代，“羌”所对应的地理与人群内涵不断向西方推移。94如果我们忽略了族群边缘的本质，以及同一族称在不同时代的内涵变化，并忽略我们自己的族群本位偏见（ethnocentralism），那么就很容易依赖这些历史材料建构出一部“羌族迁移史”。事实上许多联系商代之羌与现代藏、羌族的“羌族史”，便是如此被民族溯源研究者建构出来的。95从边缘研究的观点，我认为一部由商代到汉代的“羌族史”，所反映的不是某一“异族”的历史，而是华夏西部族群边界形成与变迁的历史。关于这一部分，我将在本书第八章中详细说明。

由这个例子，我们可以清楚地看出边缘研究与溯源研究的不同旨趣。溯源研究者假设民族是有共同或相似血统、语言、文化的人群；人们能够观察到这些客观的人群区分，因此古人所称的胡、戎、羌，或今人所称的汉藏、苗傜、氐羌等都是客观存在的“民族”。但站在边缘研究的角度，我认为脱离了主观认同，就没有所谓客观存在的民族。因此，所谓藏缅民族、苗傜民族或氐羌民族，事实上并非建立在其成员主观认同上的族体；或者，只有在接受优势群体或国家之族群分类概念，并长期生活在此概念所造成的社会现实中，这些人群范畴才可能成为人们主观认同上的族群。

族源史料　许多历史学家认为，史料中关于一个民族的族源记载，

对于追溯该民族的起源、迁徙及与其他族群间的关系提供了直接的证据。这种研究典型的例子，见于钱穆对周人族源的研究。96但是，由人类学与口述历史的研究中我们知道，当个人或一群人透过族谱、历史或传说来叙述与他或他们的祖先源流有关的“过去”时，其中所反映的经常并不完全是历史事实。因此人类学家以所谓的“虚构性谱系”（fictive genealogy）来形容虚构的亲属关系谱系，以“结构性失忆”（structural amnesia）来解释被遗忘的祖先。97许多口述历史学者，也采纳社会记忆观点（而非史实观点），来处理采访所得的资料。

为何无论是在口述还是在文献记载中，“族源”都常有如此的虚构性质？这是因为，“起源”对于许多社会人群的凝聚都太重要了。我们称孙中山先生为“国父”，称中华民国由于辛亥革命而“诞生”。“父”、“诞生”这些名词显示，孙中山与辛亥革命都因这些历史叙事词汇而成为凝聚“中华民国国民”的共同起源。相同的，炎帝与黄帝则是所有自称“炎黄子孙”的中国人之共同起源。当然，我们知道孙中山先生真有其人，炎黄则是虚实难以捉摸的神话人物。但是在凝聚人群上，这些起源是不是“史实”并不重要，宣称自己是炎黄子孙的人，从来不用担心炎帝或黄帝是否存在的问题。而且，为了适应现实环境的变迁，“起源”经常被遗忘、修正或重新诠释，以改变个人或一个群体的认同，或重新界定当前的族群关系。因此，许多文献中的族源资料，其中所包含的史实便相当有限了。虽然如此，在民族史边缘研究中，族源资料是理解一个族群的本质或观察族群认同变迁的最好指标。以下我举三个例子来说明。

首先，宣称一个共同的起源——如商人称“玄鸟降而生商”，大部分的藏族自称猕猴之后，许多突厥民族中有祖先狼生传说——等于是宣称一种族群认同。这种族源传说，反映一个民族的虚拟起源记忆。由这种起源记忆，我们能探索历史上某地区人群的族群认同及其认同变迁。譬如，汉代部分河湟西羌自称无弋爰剑之后，魏晋时期的党项羌自称猕猴种，南安羌人姚氏自称是有虞氏及烧当羌之后。这些自我宣称的族源，都表示不同的族群认同本质。因此，无论有多少考古、体质或历史文献上的证据，都无法证明河湟西羌、党项羌与关中羌人是同一民族。因为造成一个族群的，并不是文化或血缘关系等“历史事实”，而是对某一真实或虚构之族群起源的“集体记忆”。一旦宣称新的祖源，即表示他们与原族群间的结构性失忆产生，新的集体起源记忆将他们与一些共有这些记忆的人群联系起来。族群的结合与分裂，即在不断凝结的新集体记忆与结构性失忆中产生。

其次，有些族源历史透露族群认同的边界。譬如，在《史记·周本纪》所记载的周人族源故事中，周人宣称他们的始祖为后稷（农神），他们辗转流徙于戎狄之间，曾尝试行农业、定居，但遭到挫折。最后他们终于迁到周原，从此过着农业定居生活。这整个族源传说所传递的信息是：虽然他们经常生活在戎狄之间，甚至有戎狄之俗，但他们强调祖先是行农业与定居的，他们也一直努力这么做。因此这族源传说反映出在当时渭水流域的族群关系中，部分人群以“农业”与“定居”来设定族群边界，以排除另一些较少务农而迁移较多的人群（戎狄）。无论这族源记载是否为有“史实”根据的记忆，这都是选择性的记忆，书写者和诉说者以此强调该族群的边界与特质。

最后，有些族源传说也反映当时的族群关系。譬如，《后汉书·南蛮西南夷列传》记载巴郡南郡蛮的族源：

巴郡南郡蛮，本有五姓：巴、樊、瞫、相、郑氏，皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生于赤穴，四姓之子皆生黑穴。未有君长，俱事鬼神，乃共掷剑于石穴，约能中者奉以为君。巴氏子务相乃独中之，众皆叹。又令各乘土船，约能服者当以为君。唯务相独浮，因共立之，是为廪君……四姓皆臣之。

这种族源传说，一方面将五姓人群以共同起源联系在一起，一方面解释巴氏在该族群中领袖地位的由来。它所透露的不是过去曾发生的事实，而是当时（汉晋时期）巴郡中部分人群间的族群关系。

人群以共同族源来凝聚认同，而认同变迁又由改变族源来完成。因此，强调、修正或虚构一个族源历史，对于任何人群都非常重要。以此而言，每一个民族史的溯源研究，无论是对本民族还是其他民族溯源，本身即成为一个族群“起源记忆”的修正版，因此也成为我们探讨族群认同与变迁的材料。由这个观点来说，世世代代如司马迁与傅斯年等中国历史学者，在他们的研究中不断强调选择性的华夏历史记忆，重新诠释“过去”以符合本身与当代社会族群生活经验，“华夏认同”也由此不断得到新的本质、内涵与边缘。因此，这些历史著作皆可作为探讨各时代、各地域人群华夏意象的“史料”。

另一方面，华夏历史学家对于华夏边缘各人群的溯源研究著作，所反映的也经常是他们在当代华夏意识下对华夏边缘的塑造与重塑。因此，我们可以借着这些著作来探索华夏边缘的变化（也就是华夏自我意

识的变化）。譬如，近代历史学者建构一部部羌族史或藏族史，将他们的源头追溯到商代的羌。但川西北到西藏间许多人群，他们有自己的族群称谓与历史传说。如此，这些少数民族的认同便常徘徊在两种版本的历史记忆与族群称谓之中。许多历史学家认为，虽然少数民族不知道自己的来源，但仔细考察中国文献记载，辅以语言、考古、体质等资料，这些民族的族源可以被重建。但在民族史边缘研究的观点，以藏族族源为例，猕猴说（此说出于古吐蕃文献）与西羌说（此说出于汉历史文献）[98]并没有孰是孰非的问题。对藏族知识分子而言，接受哪一种“历史”，说明他们如何定义“我族”，并表示他们如何理解“我族”与华夏民族之关系。对于汉族来说，这则是如何建立一个异质但友好的华夏边缘的问题。

史学与人类学的中介点

一个族群的形成，是在特定的社会经济情境中，一些人以共同族源来凝聚彼此，遗忘与现实人群无关的过去（结构性失忆），并强调共同的起源记忆与特定族称以排除异己、建立并保持族群边界。由于族群不只是由一些可有可无或含混的文化特征来界定的人群范围，因此，我们希望更深入地探讨族群边界的形成与变迁问题。族群也不只是个模糊的集体现象，它是在每一代经由每一个人（尤其是撰史者）重新诠释而成，因此我们希望更深入每一个人的历史意象、族群生活经验与族群身份的选择与变迁。也因此，与起源有关的民族史，不只是史实的编撰，也是人群自我的界定与当前族群关系的反映；民族史之争，有时不只是史实之争，也是现实世界的经济、政治与意识形态之争。

由以上的探讨可知，基于对“族群本质”的理解，在民族史的边缘研究中，我对史料中的客观文化特征、族名、族源等资料所透露的信息，以及对考古学、语言学、体质人类学在探讨民族问题上的意义，都与民族溯源研究者有不同的见解。基本上，我认为现实生活中的族群现象，与历史上的族群现象是一体的。在解释族群现象时，人类学与历史学在此可有一个诠释的中界面（interpretive interface）。结合人类学的历史研究，简单地说，便是将历史记载当作田野报告人的陈述，以人类学家田野调查的态度进入史料世界之中。希望这个新思路，不但能让我们对于历史上的族群现象有进一步的理解，并且这种理解也能与我们现实生活中的族群生活经验互证。也就是说，强调将人类学纳入历史的民族史研究只是基于一个简单的事实：发生在我们身上的族群现象，也曾发生

在古人身上。

第二部分　华夏生态边界的形成

华夏，这个中国人最早的自称，出现在春秋战国时期。许多学者将华夏的起源追溯到考古上的仰韶或龙山时期，或传说史料中的三皇五帝时期，或体质学上的北京人。然而，在本书中我关心的是华夏边缘的形成。也就是，为何有些人是华夏，有些人不是华夏？从何时起有此区分？从何地开始出现这种区分？以及，为何要有此区分？

在新石器时代晚期，由辽河流域到长江流域，许多不同地区的人群，各在自己生存的环境中，靠山吃山、靠水吃水地生活着。这时，种植谷类作物早已流行，但是这些农人也靠捕鱼、打猎，拣些可吃的植物野果来补充粮食。虽然通常他们活动的范围不大，但经过间接的沟通，各地区人群之间也有些往来。他们学习外来的制陶技术，或传述由远方传来的神话故事。到了公元前3000年左右，一个河南老农所使用的陶器，与一位江苏南部居民所拥有的陶器，大致上是差不多的。就这样学别人如何做陶器及其他事物，以及传述听来的故事，各地区人群间的文化交流愈来愈密切。

黄河流域，这时在考古上是仰韶与龙山文化时期。当时的农民住在河边台地，在黄土上垦地开荒。像这样以相当原始的耕种技术生存的农民，沿着黄土，向北一直分布到鄂尔多斯与河套的北岸，东北到达西辽河流域，向西，他们进入青海省的河湟地区（黄河河谷与湟水河谷）。在河湟、河套以及西辽河这些农业边缘地区，气候比较干冷，但是原始农人们还是生存下来。只是比起中原龙山文化的农民，他们得多畜养些家畜，或多猎一些野生动物。公元前3000年左右，经过长期农业定居生活，这些原始农民的人口增加得很快，村落与村落间的空地愈来愈少。到了公元前2000年左右，全球气候逐渐干旱起来，黄河流域也不例外。当时的情形是，靠土地吃饭的人大量增加，但土地的生产却减少了。

人们解决这样的问题，通常有三种办法（或是两三种办法并用）。第一种办法是，设法改进生产技术，以增加粮食生产，或另找可以利用的资源。第二种办法是，以战争、征服与统治，将部分的人变成吃得少、做得多的生产者，以剥削他们来供养少数的统治阶级或统治族群。第三种办法是，以新的族群认同重划可分享资源的人群范围，并以武力

将其他人群排除在外。后面这两种办法，并没有增加可利用的资源，只是以暴力来进行资源的重新分配（redistribution）。在黄河中下游的中原地区，虽然改进农业技术以增加生产一直在进行之中，但从龙山晚期以来最大的变化，显然是人群间的冲突增加，防卫性的建筑出现，人群间财富与权力的分配愈来愈不平均，政治结构愈来愈大。终于，在公元前2000-前1500年间，出现了中央化的夏、商王朝。在此之后的周王朝时代，华夏与夷戎蛮狄有别的观念形成，华夏成为一个强力维护共同资源的人群。从此以后的三千多年里，一方面，经常吃不饱的中国农民辛勤地在田里工作，来供养由地方到中央的大小地主与统治阶层；另一方面，为了防范单于、可汗南下牧马，他们的子弟驻守在遥远的长城边上，或成为无定河边的枯骨。

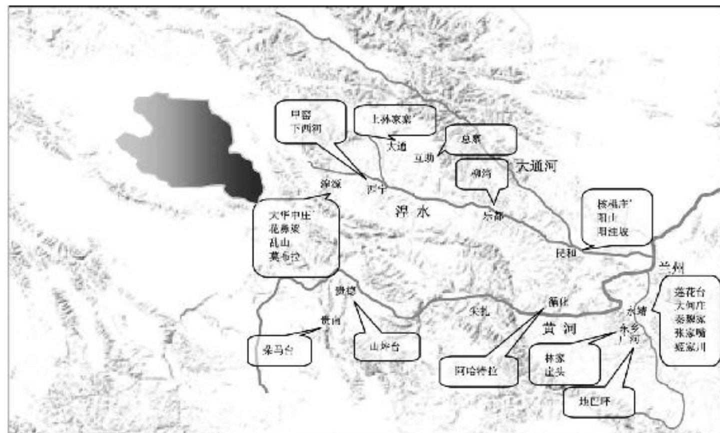
同时，在遥远的黄土农业边缘地带，人们在进行另一种改革——利用草食动物，将原来人们不能吃的草本、荆棘植物，变为赖以维生的资源。这种改革——游牧——不但改变了当地人群的生产方式，也根本改变了他们的社会组织与意识形态，造成与中原夏商王朝截然不同的世界，也因此造成华夏边缘的出现。以下我简述这些发生在黄土农业边缘的环境与人类生态变化。

第四章 青海河湟地区游牧社会的形成

青海河湟地区位于青藏高原的东北边缘。这儿是黄河上游河段及其支流湟水流过的地方，山高谷深，气候严寒。华北黄土高原的黄土，一直向西分布到这里。但是，这儿的黄土堆积薄，且呈不连续的块状分布。这些沿着河川的黄土台地，也就是早期河湟居民活动的舞台。植物生长季节短，降水量不稳定。在这环境中，人类活动的主要限制是高度。高度使得原始农业活动只能限于谷地。高于谷地之上，一般粮食作物难以在那么高寒的地方生长。广大的高山自然资源，蕴含在多种草科、棘科与藓苔类植物之中，但这是原始农人无法利用的。

河湟地区的早期农民

新石器时代晚期，陕西、甘肃地区仰韶文化的人群在黄土地上垦地种植，并制作精美的彩陶。略晚，西方河湟地区的人们也开始制作彩陶，并在黄土台地上开垦。他们的活动遗迹，就是考古学家所发现的马家窑、半山、马厂、齐家等文化遗存（见图一）。



图一 青海河湟地区新石器时代晚期至铜石并用时期重要考古遗址

公元前3000年左右，生活在河湟地区的是马家窑文化的人群。这些人，毫无疑问是以农业为主要生业的。他们住在小型村落里，房子为半地穴式，屋基与居住面凹入地平面下；以木柱做支架，以草秆和着泥做成屋墙。晚期的房子则完全建在地面上。有些地区屋柱的基础曾经多道工序加强、防朽腐，以期能长久使用。[99]在他们居住的地方以及墓地，

考古学家还找到一些炭化的麻、粟种子，以及他们使用过的农业工具，如石制的镰、杵、臼、斧、锄，等等。这些都证明，当时人过的是相当定居的农业生活。遗址中也发现一些动物遗骨，这些动物有驯养的猪、狗、牛、羊、鸡，以及野生的鹿、羚羊、野猪，等等。[100]因此，狩猎与畜养在他们的生计中也很重要。

公元前2700-前2000年，在考古文化上，马家窑文化被半山与马厂文化取代。但是河湟地区的人群在经济生态上却没有太大的变化，他们仍以农业生活为主，以畜养与狩猎来添补粮食。在青海民和县一个半山时期墓葬遗址中，出土大量的随葬陶器。在这些墓葬中，各个墓主随葬陶器数量多寡相当悬殊：少的只有1个，最多的有50余个，一般都随葬10至20件陶器。[101]由于这些陶器的器形都相当大，数量又多，显示出拥有这种陶器的人群必然是相当定居的人群。另一方面，随葬陶器数量悬殊，也显示在此社会中已有资源不均、贫富分化的现象。

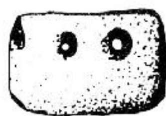
在较晚的马厂时期，人们过着更倚重农业的生活。他们的农业工具制作得更精致，种类也变多了。显然，为了更有效地运用人力以增加生产，当时的人制作各种石制工具，以应不同的农业生产过程所需。在许多陶罐中都发现他们储存的粮食种子，这也说明他们是主要以务农为生的人。[102]在畜养动物方面，最普遍被畜养的可能是猪；当时人普遍有在墓葬中随葬猪骨的习俗。猪是不适于经常迁移的动物，因此，这也显示当时此地居民不是经常移动的。有些马厂文化墓葬中，不但发现有大量的陶器、猪、狗骨，还发现殉葬的人头骨与骨架。[103]以人为殉，表示某些人或家族有特别的威权，能对他人制度化地行使暴力；这是明显的社会阶层化迹象。

到了约公元前2200-前1700年的齐家文化时期，河湟地区农业定居生活发展到了巅峰，也由此发生一些转折。而且，地域性的人类生态差异逐渐明显。甘肃地区齐家文化的农人，住在半地穴式、地面铺草泥白灰的建筑中，有些人则住在较小的平地起建的屋子里。他们在田里种粟，用石制的工具翻土、铲除杂树以及收割。考古学家在此发现许多以农业用途为主的石器，以及散落在屋中、窖坑、墓葬中的谷物种子。[104]

在宗教生活上，齐家文化东部的人们流行用羊骨占卜。在一个墓葬遗址中间，考古学者发现一些石头排成的圆圈。在石圆圈附近，出土了一些卜骨与牛羊的骨骸；显然在这儿曾进行过一些与丧礼有关的宗教仪式。屋子的形式、石制农具、骨卜的习俗，这一切都与他们的东邻陕西

地区龙山文化的人群非常相似。不同的是，他们所养的牲畜，显然较东边龙山文化人群所养的为多。许多齐家文化墓葬中都出土大量的动物遗骸。根据大何庄遗址动物遗骸的分析，这些动物绝大部分是猪与羊：猪约占所有动物的73%，羊占21%。[105]在附近的秦魏家遗址中，也发现大量的随葬动物下颚骨：猪下颚骨有430个，羊下颚骨50个，牛38个。[106]这都显示，猪在他们的生计中有绝对的重要性，其次是羊与牛。这些随葬动物下颚骨的墓葬，在形制大小以及随葬动物及其他物品的多寡上，都相当的悬殊。秦魏家的齐家文化墓葬群中，随葬猪下颚骨少者1块，多者达68块，显示农业定居所带来的资源分配不平均在这时已相当严重了。

在青海河湟地区，虽然这儿的齐家文化人群与甘肃齐家文化人群使用相同或相似的陶器，但是在经济生态上，却与后者有相当的差别。当时住在互助总寨的人们，使用两种用途截然不同的石刀（见图二）。一种是长方形带孔石刀——这与从前马家窑、半山、马厂文化的人以及东部齐家文化人群所使用的并无不同。另一种是，以坚硬的石材打造的小型长条片状石刀。前者的用途，主要是割断谷类植物的茎纤维；后者，较适于切割动物的皮肉。而且，在总寨遗址没有发现猪骨，相反的，十个墓葬中的四个都随葬羊角。在甘肃齐家文化中，人们的随葬陶器既大且多；在河湟总寨，人们流行以小件的铜饰物随葬，陶器既小又少。[107]另一个河湟地区齐家文化遗址，青海贵德朵马台，当时的人所使用的石器也是以细石器为主，几乎没有可称为农具的大型石器。随葬品以小件的铜饰物为主。[108]



双孔石刀



细石刀

图二　细石叶刀与双孔石刀

在齐家文化时期，青海河湟地区究竟发生了什么样的变化，使得当地的人减少农业活动，不愿养猪而养更多的羊，不愿拥有太多、太大的陶器而偏好小件的随身饰物？在人类生态上，这些考古现象的转变有何

意义？关于这些问题，我们可以从养猪与养羊在人类生态上的差别说起。

以养羊取代养猪

养羊与养猪，在人类生态上有截然不同的意义。原始农民所养的猪，都是放牧的。在自然环境中，猪所搜寻的食物是野果、草莓、根茎类植物、菇菌类、野生谷粒等[109]。这些，几乎也都是人可以食用的。因此，在食物缺乏的时候，猪与人在觅食上处于竞争地位。这时，养猪并不能增加人类的粮食。相反的，羊所吃的都是人不能直接利用的植物。尤其在河湟地区，由于牧羊，这儿的人们可以突破环境的高度限制，以利用河谷上方的高地水草。

造成这种变化的原因，一方面是公元前2000-前1000年全球气候的干冷化，使得原始农业受到打击；另一方面，由于马家窑时期以来长期的农业定居生活，造成河湟地区人口扩张与资源分配不平均。关于气候变迁的问题，将在下一章说明。在此，我先讨论资源分配的问题。前面我曾提及，在马厂与齐家文化中有些人远比其他人更富有、更有权威，所谓“社会阶层化”逐渐形成。当时河湟地区的人们，有可能像中原地区的人们一样，选择以统治者剥削被统治者、以重新分配的方式来解决生存资源不足的问题。但是，可能因为在这农业的边缘地区，没有足够的、可靠的农业生产来支持这样的中央化威权，因此河湟地区究竟没有完全发展成中央化的阶级社会。同时，在资源不足的情形下，另一个解决之道也在酝酿中。那就是多养草食类动物，尤其是羊。羊可以吃草，人再来喝羊的乳，吃羊的肉。这样，原来无法利用的高地水草资源，就可以间接被人类利用了。

当时的情形可能是，在河湟地区，一些穷苦的农人发现他们能迁到较高的地区，依赖马、牛与羊过活，以此脱离谷地那些剥削他们的人。很快的，大家都发现这是个好主意，于是以农业为主的齐家文化生活方式逐渐瓦解。这种选择，最后将河湟变成与中原完全不同的世界。

辛店、卡约文化时期的人类生态变迁

这个变化，在齐家文化之后变得相当急遽。公元前1700年到公元前600年左右，辛店文化与卡约文化取代了齐家文化。这时，特别是较晚的卡约文化时期，河湟地区的人几乎已完全脱离了农业定居生活。

辛店文化人群，分布在甘肃省西部与青海省东部。甘肃永靖张家嘴与姬家川的辛店文化遗址，出土大量的动物遗骨。动物种属包括牛、羊、马、猪、狗与鹿，其中数量最多的是羊，其次是猪。110永靖莲花台遗址，也出土大量包括牛、羊、马、狗、鹿的动物遗骨。111青海大通县的上孙家寨辛店文化遗址，考古学者在此发现包括牛、马、羊、狗等动物的遗骨。比起齐家文化时期的当地居民来说，辛店时期的人养更多的动物。而且，虽然猪仍然被人们畜养，但羊已普遍取代猪，成为当时人们最重要的驯养家畜。

他们留下的大多是墓葬与窖穴，房屋居址明显减少。他们制作的陶器，也较齐家文化人群的陶器要小得多。显然辛店文化的人群较前一文化阶段的人群搬迁移动多，因此他们的房子结构简单，不易保存及显现在考古遗存，他们所拥有的陶器器形变小、数量变少，也因此，养羊、马、牛比养猪更重要。虽然如此，因为文化层堆积厚，而且发现大量使用过的石制农具，因此考古学者认为他们在某种程度上仍是定居的农业人群。

由这些考古证据看来，齐家文化时期萌芽于青海河湟地区之养羊重于养猪的风气，在辛店文化时期不断地往东方扩散。终于，在甘、青广大地区人类畜养的动物中，羊的地位超过了猪。被驯养较晚的牛与马，此时也在河湟地区人群的生计中占有较重要的位置。一方面种植谷类作物，一方面畜养马、牛、羊等草食动物以扩大对自然资源的利用，这看来是个很理想的人类生态适应方式。但是，实际情形可能不如此乐观。畜养羊与从事农业之间，有难以避免的矛盾。为了避免羊侵犯作物，它们必须被移到较远的地方放牧。而远离农业聚落，羊易受野兽侵害，需要人力来照顾它们。因此，一边养羊一边务农，在家庭人力运用上会有无法避免的矛盾。只有羊的数量不大，而农业较粗放的情形下，家庭人力才勉可兼顾。相反的，任何一方的扩张，无论是多养羊或是行较精致化的农业，都必须放弃另一方。在农业边缘的河湟地区，农业难以进一步扩张，因此当资源不足时，一个较可能的发展便是养更多的羊而牺牲农业。

走向游牧化

卡约文化遗存在时代与地理分布上都与辛店文化部分重叠，但前者时代延续较长、位置更向西延伸。所有考古学上所见的现象都显示，留下卡约文化遗存的人们过的已是游牧生活了。首先，在马家窑、半山、

马厂、齐家文化中常见的房屋、居址几乎完全消失；唯一的卡约文化居址，被发现在湟源的莫布拉。这个居住遗址，建在避风向阳的山谷中一个相当陡峭的斜坡上。在这儿，有四个房子的遗迹，其中两个房子的遗迹只是些柱洞与石头叠成的灶，没有墙基或屋顶的痕迹。另两个房子，没有墙与屋顶，甚至没有柱洞，只有比较硬的居住面。这几个房屋原来必然有某种形式的墙与屋顶，可能由于它们是由可拆除携带的或易腐朽的材料制成，因此不易被保存在考古遗存之中。屋内外都发现有大量的动物骨骸，其中两个屋址还发现大量燃烧过的羊粪。根据游牧藏族之民族志资料，羊粪是牧民最好的取暖材料，而且只有在冬天羊被圈养时，羊粪才容易被收集来使用。这个居址的选择——背风向阳的山谷——也是现在牧民理想的过冬场所。因此，所有这些证据都说明这是个游牧人群过冬的居址。112

卡约文化人群的生产工具主要是细石器制作的石刀、骨针及可系绳随身携带的小磨石等。马家窑到辛店文化中人们常使用的农具如长方形石刀、锛、铲、凿等，在卡约文化中全部消失（见表一）。他们所制作的陶器，又比辛店文化中的还更小，而且数量也变少了（见表二）。113

表一　甘、青地区新石器时代晚期主要遗址生产工具数量表

遗址\工具	细石刀	刀	锛	铲	凿	斧	锥	针	镞	总数
仰韶文化										
林家	12	205	312		186	211	358	236	45	1565
花寨子		1			2	5	7	1		16
吐谷台	1		2		1	4	2		2	12
柳湾 I		1	14		11	9	1		42	78
柳湾 II		24	136		150	178	15	1	60	564
鸳鸯池	14	8	1			1	13	15		52

续表

遗址\工具	细石刀	刀	锛	铲	凿	斧	锥	针	镞	总数
齐家文化										
柳湾III		11	30		31	44	2	4	2	124
总寨	4	4				1	3	4	12	24

续表

大何庄		84	7	87	8	80	26	29	8	329
秦魏家		22	9	15	7	18	18	30	4	123
皇娘娘台		81	9	7	17	13	36	24	19	206
辛店文化										
张家嘴		43		17	2	7	14	1	3	87
姬家村		27	1	16	1	1	6	1	2	55
莲花台	2	95	3	52	8	6	34	91	11	302
卡约文化										
山坪台						1	3	2	1	7
中庄	3					2	5	14	11	35
甲窑	3					2	2	1	1	9
莫布拉	1						1			2

资料来源：

中庄，《考古与文物》5（1985）；张家嘴、姬家川，《考古学报》2（1980）；秦魏家，《考古学报》2（1975）；皇娘娘台，《考古学报》4（1978）；林家，《考古学集刊》4（1984）；莲花台，《考古》4（1980）；柳湾，《乐都柳湾》；山坪台，《考古学报》2（1987）；总寨，《考古》4（1986）；大何庄，《考古学报》2（1974）；土谷台，《考古学报》2（1983）；阳山，《考古》5（1984）；崖头，《文物》4（1981）；鸳鸯台，《考古学报》2（1982）；花寨子，《考古学报》2（1980）；莫布拉，《考古》11（1990）。

表二　甘、青地区新石器时代晚期主要遗址陶器形制大小分布表

表二 甘、青地区新石器时代晚期主要遗址陶器形制大小

文化遗址	第一类	第二类	第三类	第四类	第五类	总数
仰韶文化						
林家	4	14	11	3	2	34
柳湾I	8	64	13	1		86
叶谷台	9	19	12	7		47
阳山	9	12	1			22
鸳鸯池	12	11	5	1		29
柳湾II	13	30	21	2		66
齐家文化						
大何庄	25	8	2	2		37
秦魏家	55	10	4			69
皇娘娘台	25	7	2	1		35
柳湾III	22	24	4	3		53
总寨	14	3				17
辛店文化						
崖头	5	3	3			11
莲花台	4	6				10
姬家村	9	2				11
张家嘴	5	10	1			16
卡约文化						
山坪台	17					17
中庄	18					18

以上各遗址陶器（盆、罐、瓶），依口沿宽度与器体高度数值大小，分为五类：

第一类：口宽小于10cm，体高小于20cm

第二类：口宽10—20cm，体高20—30cm

第三类：口宽20—30cm，体高30—40cm

第四类：口宽30—40cm，体高40—50cm

第五类：口宽大于40cm，体高大于50cm

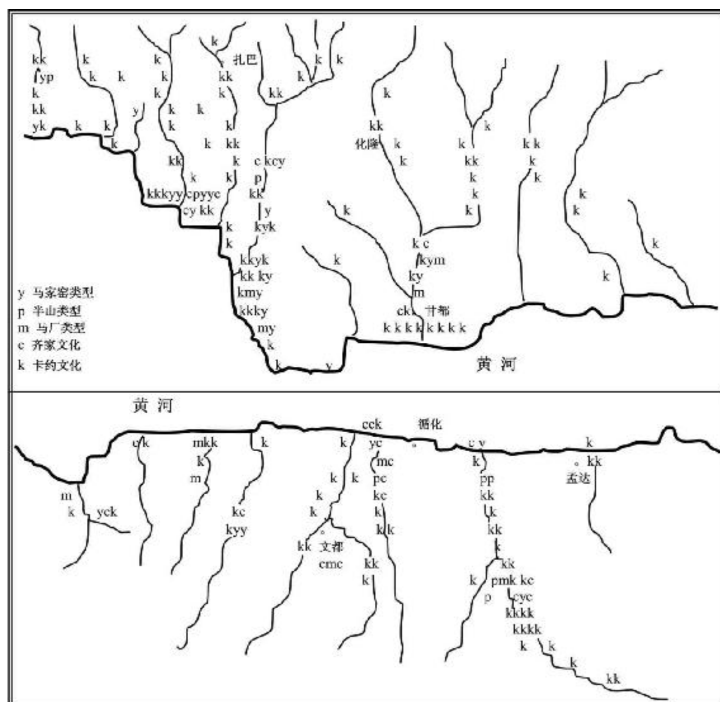
资料来源：

中庄，《考古与文物》5（1985）；张家嘴、姬家川，《考古学报》2（1980）；秦魏家，《考古学报》2（1975）；皇娘娘台，《考古学报》4（1978）；林家，《考古学集刊》4（1984）；莲花台，《考古》4（1980）；柳湾，《乐都柳湾》；山坪台，《考古学报》2（1987）；总寨，《考古》4（1986）；大何庄，《考古学报》2（1974）；土谷台，《考古学报》2（1983）；阳山，《考古》5（1984）；崖头，《文物》4（1981）；鸳鸯台，《考古学报》2（1982）；花寨子，《考古学报》2（1980）。

在墓葬中，随葬品主要是些随身饰品。这种小型随身饰物，作为一种财产，较能配合经常移动的生活形态。更重要的是，在卡约文化人群的考古遗存中，猪完全消失，取而代之的是羊、马、牛等草食动物。显然，为了配合游牧生活，他们必须放弃住屋、笨重的陶器、不宜长程移动的猪，以及其他一切妨碍迁徙的财产。

游牧经济由两个基本因素构成：一是畜养草食动物，一是移动。在卡约文化人群的墓葬中，经常发现存有斩下的马、牛四肢骨，排在死者棺木的四个角上。羊的趾骨，被放在死者身边。因此，游牧对卡约文化的人来说，似乎不只是由利用植物转变为利用动物而已；以象征“移动”的动物腿骨陪葬，说明他们也意识到“移动”在这种新经济生活中的重要性。

因为饲养草食动物，卡约文化人群比前一时期本地住民更能够利用河流上游的高地，因此他们的遗存经常被发现在较高的地方。一项在黄河上游青海循化与化隆两县所作的考古调查结果，显示这儿由新石器时代晚期到铜石并用时代人类生活空间的利用与分布情形（见图三）。这一资料说明，卡约文化人群可以利用相当高处的环境资源，这是当地由马家窑到齐家文化之时代人群做不到的。



图三 化隆、循化县马家窑至卡约文化时期考古遗址分布

参考资料来源：《考古》1991年第4期。

这些证据都表示，当时人们已放弃依赖种植壳类、养猪的定居生活。他们可能还有些简单的农业，但或因农业活动太少，或在意识形态上他们觉得从事农业不光彩，在考古上几乎没有留下任何痕迹。无论如何，现在他们主要过着依赖草食类动物的生活。利用羊、牛、马特殊的消化系统，他们得以突破环境的限制，来使用农人无法利用的高地水草资源。而动物的移动性不仅让他们得以配合季节移动，以获得广大的水草资源，也让他们在艰苦而又变幻无常的环境中可逃避各种自然与人为灾害。最后，移动也造成他们特殊的社会结构，以及相关社会意识形态。

河湟游牧人群的社会结构及其特质

全球游牧流行地区在环境上都有一些共同特点——农业资源（水分、温度）不足。但更重要的是，这些资源具有不稳定性。青海河湟地区便是如此的环境。不定期的干旱与突来的风雪，对于定居的农民常造成致命的打击。因此，游牧成为在此农业边缘地区的一种特殊适应，也

是人类文明发展过程中的一个重要进步。114游牧不仅改变人与自然的关系，也改变人与人的关系。也就是说，游牧经济必须配合特别的游牧社会组织。这种社会的组织原则便是：分枝性（segmentary）与平等自主（egalitarian）。汉代时，住在河湟地区的人群——当时的中国人称之为“羌人”——便处于如此的社会之中。为了适应这种资源贫乏且不稳定的环境，河湟牧民必须结合在聚散有弹性的人类社会群体中。配合人畜卓越的移动性，一个社会群体随时能分裂成更小的群体，或与其他群体聚集成更大的人群，来利用环境资源或逃避自然与人为灾害。这就是一般游牧社会中常见的“分枝性结构”（segmentary structure）。115

根据汉代文献，并参考当代游牧民族志的资料，我们对汉代河湟羌人分枝性社会结构的理解大致如下：几个家庭，组成一个牧团；许多牧团，构成一个次部落；许多次部落又构成部落。因此，汉文典籍中以“大豪”、“中豪”、“小豪”来称不同层级的羌人领袖。在分枝性社会结构中，每个牧团都可以自由地加入或退出一个部落。他们缺乏中央化领导，部落首领的权威十分有限。除了战时，没有上级领袖能指挥下级领袖。因此，汉晋中国文献描述河湟地区的人群为：

不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落。更相抄暴，以力为雄。116

在这样的社会结构中，“决策权”（decision making）分散在每一个牧团中，甚至在每一个游牧家庭之中。这就是在许多游牧社会中常见的“平等自主”（egalitarian）原则。公元前63年，先零部落与一些羌族部落结盟，结果聚集了200多位羌族首领。公元87年，一位汉朝将领设宴招待羌人首领们，伺机将他们全部杀害——结果有800多位羌人首领被杀。公元164年，3000余帐的羌人集体向汉朝政府投降，率领前来的领袖多达355人。117这些数据都显示，无论是结盟还是投降，每一个小游牧单位都自行决定自己的命运，由他们的首领代表出席。

各游牧人群间的对立、仇杀与战争，是他们生活的一部分；藉此，各层级的游牧人群得到暂时的凝聚。譬如，与其他次部落之间的战争，凝聚一个次部落下的各牧团；部落与部落之间的战争，则能凝聚部落下的各个次部落。部落间的结盟，只在非常必要时才会出现，通常是为了战争。在汉代，为了对付汉帝国的入侵，羌人每次结盟时各部落都必须先解除彼此仇恨，交换人质取信，并发誓盟诅，由此可见部落结盟并不容易。战争结束后，结盟就解散了，各部又回到分散、对立的状态。然

后，又开始各游牧人群间无休止的相互仇杀与争战。118

部落间的战争与相互仇杀，主要为的是争肥美的山谷与邻近高山草场。汉代河湟主要羌人部落都是兼营农业的游牧人群。他们在春天出冬场（游牧社会人畜过冬的地方）后，先到河谷种下麦子，然后往山中移动，展开一年的游牧。秋季回来收割后，再回到冬场。如此在河谷中种麦，在附近山上游牧，生活所需大致无缺。因此，一个美好的山谷是各部落必争之地。为了争夺、维护一个山谷，部落成为最重要的社会组织，也因此任何超过部落的政治结合都是短暂的。

汉代游牧的河湟地区与东方的汉帝国相比，可以说是两个极端相反的世界。在汉帝国的世界中，皇帝统治着一大块地方。皇帝之下是各层级的贵族、官僚，他们也是大小不等的地主。这个巨大的政治体制，主要依赖着农人的徭役赋税来维持。在这个中央化与阶层化的世界中，强调的是尊卑之分，下位者对于上位者的服从与效忠，以及由此产生的社会秩序。西方半游牧部落所居的河湟是人群分散化、平等化的世界。因为环境是如此困苦，而人们的财产大都是长了四条腿的牲畜，所以分散、平等、自主成了普遍的生存原则。在这儿，每个家庭或牧团都为生存而努力，没有徭役赋税。“移动”使得人与人之间、人与群体之间的关系都是短暂的、易变的。因此，个人对所属牧团或部落的认同，以及对部落领袖的效忠，都不必是永久的。

公元前3000年，河湟地区的人类文明原是黄河中游地区仰韶文化的延伸。无论在物质文化还是经济生产方式上，两者都没有太大的差异。约从公元前2000年前后开始，两边各自发生一些变化。到了公元前200年左右时，河湟与黄河中游地区间的分野，不只是定居与迁徙、农业与牧业的差别而已。更重要的是，东方的汉帝国成为中央化、阶层化的世界；西方河湟地区则是各部落分散化、平等化的世界。于是，对华夏的中原帝国而言，一个人类生态的、社会的与意识形态的“边缘”已经形成。

第五章　鄂尔多斯及其邻近地区游牧社会的形成

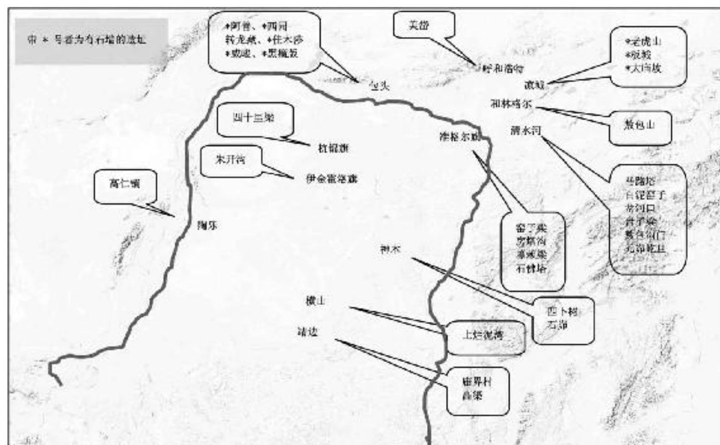
在另一个黄土农业的边缘地区，内蒙古阴山以南到陕西北部的鄂尔多斯附近，在公元前3000年至前1000年之间也经历了与河湟地区类似的人类生态变迁。由于在地理位置上与晋陕龙山文化区更接近，这儿发生的人类生态变迁对南方龙山农业地区人群造成更直接的冲击。而南方人群对此的反应，也进一步影响鄂尔多斯及其邻近地区的人类生态变迁。

鄂尔多斯地区，是指内蒙古自治区西南部，包括内蒙古伊克昭盟和陕西省定边、靖边、横山、榆林、神木、府谷等县的长城以北的地区。黄河在此绕一大圈，鄂尔多斯的北、西、东三面皆以黄河为界。我们所探讨的地理范围，还包括与鄂尔多斯隔黄河相望的地区，包括西面的贺兰山、乌兰布和沙漠，北面阴山以南的河套区，以及东北面的土默特平原，东面的内蒙古清水河县至托克托一带。

鄂尔多斯东部、土默特平原以及大青山南的套北地区，都属于温暖半干旱气候。鄂尔多斯西部，则属温暖干旱气候区。到了狼山下的套西北地区，年雨量只有150-250毫米。因此，大体说来，这区域干旱的程度由东南向西北递增。降水量不平均且变化大是其特色。[119]

新石器时代晚期的混合农业经济人群

新石器时代晚期，这一地区较早的人类活动遗迹主要分布在北部的套北地区、鄂尔多斯高原东部以及黄河彼岸的清水河至托克托一带与南部的无定河流域一带（见图四）。至于高原内部毛乌素沙地一带，是因当时沙地已形成导致不适宜人居住，或是曾有人群活动但其遗迹为后世形成的沙层所掩没，目前尚不清楚。无论如何，较早在此活动的人群，在文化与经济生态上都与南方的仰韶与龙山文化人群非常相似。



图四 鄂尔多斯及其邻近地区新石器时代晚期重要考古遗址

仰韶农业文化的边缘人群

在包头阿善、呼和浩特美岱、和林格尔县敖包山，以及清水河县的白泥窑子、岔河口、台子梁，准格尔旗的窑子梁与壕赖梁，杭锦旗四十里梁等地，都曾发现带有彩陶的文化遗存。考古学者称之为“阿善一期文化”或“岔河口文化”，有时也称之为仰韶文化。这种文化遗存分布广，遗址一般面积不大，文化层薄，遗物不丰富。120

以白泥窑子出土的人类遗存来看，在公元前4000年左右，已有人群在此以农业谋生。当时的人住在方形浅穴式的房子里，房子由五根房柱支持，门口有石板铺设的斜坡门道。室内近门处有石砌坑灶，室外也有灶。部分陶器带有彩绘。他们使用的石器，主要是砂岩制作的敲砸器、刮削器、石球，及磨制的长方形单孔或双孔刀，磨盘、磨棒等。这些石器的功能，似乎都与农业生产或谷类粮食处理过程有关。另外，也有属细石器的刮削器、尖状器，以及石镞。考古学家认为，农业为当时人们的主要生产活动，并认为这是与中原地区仰韶文化有密切关系的文化遗存。121

由清水河至托克托的黄河沿岸，仰韶文化人群大多在河边台地上建立他们的聚落。这种村落遗址，面积一般约数万平方米，较大的广达15万平方米，可见已有相当规模的社会生活。他们遗下的生产工具有石刀、石铲、石斧，及其他刮削器、砍砸器与砍伐器等，显示他们的经济生活与农业有密切关联。以岔河口遗址为代表的陶器，与黄河中游的仰韶文化陶器相似；略晚，以海生不浪东遗址为代表者，则受马家窑文化

的影响。[122]

在河套以北地区，相当一部分仰韶晚期的人类遗存是“阿善二期文化”，时代约在公元前3700-前3000年之间。这时期人类的遗存较丰富，以农业为主兼营狩猎采集的经济生活特征更明显。房子仍为半地穴式，室中心有平底坑灶，坑灶后往往又有一方形地面灶，均已烧烤得十分坚硬。房子四角及火塘附近都有柱洞遗迹，还有直径较小的柱洞分布在墙壁四周。房子附近有窖穴，作为储藏及抛弃废物之用。所有的证据都显示，他们是相当定居的人群。在农业生产上，当时人们使用大型石器如斧、锛、铲、穿孔石刀、磨棒、磨盘等，并以坚硬石材打造锐利细石器，如石镞、石叶、石片及刮削器等，用于狩猎以及切割动物的皮肉。另外，在鄂尔多斯南部的陕北地区，也发现许多仰韶文化遗存。同样的，在这儿与仰韶文化半坡类型陶片一同出土的，除了石刀、石斧、石铲之外，还有丰富的细石器。

大量的细石器出现在鄂尔多斯附近的仰韶文化遗存中，这是在山西南部、关中地区与河南等地的仰韶文化遗址中少见的现象。两种石器（细石器与大型砂岩石器）并存于这个仰韶农业的边缘地区，可能代表着当地特有的人类经济生态。磨制石器以长方形石刀、斧、锛、铲等为主，而这些石器被认为主要用于整地、翻土、收割等与农业有关的活动之中。[123]细石器则以大量的刮削器为主。这种刮削器的刃部质硬而脆，利于以巧劲切开动物的皮肉，而不适于用力割断植物纤维。因此，它所代表的人类生业活动应是畜牧或狩猎。[124]这些考古发现都显示，鄂尔多斯及其邻近地区的新石器时代晚期居民，在经济生态上与中原仰韶文化的农人非常接近，不同的是，比起后者他们较依赖动物。这是一种原始混合农业生活。

鄂尔多斯地区龙山文化时期的人类生态变迁

到了公元前3000年左右，上述的混合农业生活，在套北与鄂尔多斯东部地区都有相当的发展。这些人群留下的遗存，由于在文化特征上与南方的龙山文化相当接近，因此被纳入龙山文化之中。

鄂尔多斯东部地区　在这地区，仰韶文化之后，普遍出现一种以篮纹陶器、白灰居住面遗迹、袋形灰坑为主要特征的文化遗存。这些考古文化特征，也见于山西、陕西的龙山文化之中，因此有些学者称之为“龙山文化”。另一些学者，注意到这些遗址所出的细小石器，则称之为“细

石器文化”。[125]细石器与角骨器增加，是本地由仰韶到龙山时期的一大转变。这种有龙山文化特点的文化遗存，据调查者称，多分布在黄河河谷断崖上。值得注意的是，比起当地仰韶遗址，龙山文化遗址分布较为密集。[126]

譬如，以准格尔旗南部的大口遗址为例。这是一个考古发掘收获丰硕的遗址。遗址坐落在高出河床30米的台地上，其遗物被分为前后两期。大口一期的遗物较少，主要是罐、瓮、斝、鬲、豆、盆等陶器。大口二期文化层中，发现有房屋遗迹。房屋的地面及残存的墙上，都均匀地抹上一层5厘米厚的白灰面。室内的柱洞底填碎陶片，以稳定柱子及加强其承重力。屋子正中有一圆形火塘，火塘周围的填土经长期踩踏而变得很坚实。门前有一与门宽略等、长约2.5米的下坡路段，由于人们进出已被踩实为路土。窖穴中有一些零散的兽骨、兽牙与牛角，底部有锥、针、镞等骨器。动物遗骨中辨识出猪、羊、牛、鹿等动物。石器的种类有斧、铲、长方形穿孔石刀、锛、臼形器、盘状器及磨器等。出土骨器89件，有凿、镞、锥、针、匕等。考古学家认为，由于石铲、石斧、石刀等农具的出土，显示当时人的经济生活是以农业为主。广泛使用骨器，及大量动物骨角的出现，显示家畜畜养及（或）狩猎也在当时的生产活动中占有一定地位。[127]房屋的建筑方式，经长久踏实的室内及门口的地面，以及大而厚重的陶器，都显示当时人们过着相当定居的生活。

另外，当时住在准格尔旗西部石佛塔遗址的人群，他们的白灰面居住遗址、袋形灰坑、长方形带孔石刀，及鬲、甗等三足器，都显示与中原地区龙山文化有密切关系。他们遗留下大量的石斧、石铲、石刀等农业生产工具，及石磨棒、石杵等谷类加工工具。显然，锄耕农业是当时人们的主要生业活动。但是，由一些出土的石球及石片刮削器，考古学家认为狩猎是他们辅助经济的一部分。[128]

套北地区　在套北的包头地区，这种龙山文化被称为“阿善三期文化”。阿善三期文化较早的阶段，当地的人住在半地穴式或地面建筑中。居住面由草拌泥铺成，再略经烧烤。窖穴比前期多。生产工具有大型石器、细石器、陶制品、角骨器，器形、种类都与前期类似。到了阿善三期文化晚期，居住形态出现较大的变化。此时人们住在石筑房屋中，外有石砌城墙保护。这种石墙，据称是中国已发现的最早的石筑城墙。城墙随地形起伏，有的地段墙基厚达一米以上，残存墙基高近两米。

在阿善二期、三期遗址中，都曾出土许多狗、猪、羊、牛的骨骼[129]，他们所使用的细石器中又有大量的石镞。因此，动物畜养或狩猎在当时人们的经济生业中应有相当的重要性。也就是说，由仰韶时期到龙山时期，当地的人都过着兼营农业与畜牧、狩猎的混合农业生活。但是在这些地区，人们对农业资源与对动物资源的倚重，在仰韶与龙山文化时期是有差别的。有趣的是，这个差别并不是人们愈来愈依赖农业；相反的，龙山时期的人较前期的人更依赖动物性资源。这一点，表现在阿善二期、三期文化中人们所使用的工具变化上（见表三）。

表三　阿善遗址二期、三期各种生产工具比例

工具性质/时期	二期（仰韶晚期）	三期早段（龙山时期）	三期晚段（龙山时期）
细石器	17%	23%	19%
大型石器	51%	29%	38%
角骨器	10%	28%	22%
陶制品	22%	20%	21%

资料来源：《考古》2（1984），99-104。

由表三中可看出，陶制工具所占的比例一直很稳定，但细石器、角骨器、大型石器，在所有工具中的比例则有变化。变化的规律是：细石器与角骨器同增同减，而它们与大型石器的增减则相反。由第二期至第三期早段的变化是，细石器及角骨器大量增加，而大型石器则大量减少；由第三期早段至第三期晚段，大型石器所占的比例又升高，而细石器及角骨器的所占比例减少，但细石器及角骨器的所占比例，仍高于第二期文化中同类器物所占的比例。如果角骨器增加，表示当时动物的遗骨容易取得，则细石器与角骨器同增减的现象，也说明这些细石器的使用的确与狩猎或畜牧经济有关。这个工具比例的变化，显示在龙山文化时期（阿善三期文化），畜牧或狩猎的重要性，在套北地区人群的经济生活中有增加的趋势。这个变化，大约发生在公元前3500-前2100年之间。

同样的现象，也见于大青山下的包头西园遗址。这儿的出土遗物分

布在东西两个台地上。西台地的文化遗存被分为三期五段。西园二期与三期，无论是房子的形制、结构，还是生产工具，以及陶器的器形与组合，都和阿善二期遗存面貌相当。在生产工具上，仍然是磨制石器与细石器并存，但二期的生产工具数量及种类皆少，以磨制石器为主，特别是两侧带缺口的长方形石刀最为流行。第三期，生产工具的数量与种类都有增加。值得注意的是，三期细石器在生产工具中的比重增大，石器与骨器的制作皆较为精致。130在东台地上，发现有石砌围墙及石砌房屋基址，房屋形制与阿善三期晚段的房屋完全相同，遗物分别属于阿善二期与三期文化。131因此，西园的考古遗存也显示，在接近龙山或龙山早期，这一带人群对动物性资源的依赖有加强的趋势。

公元前2500-前2100年左右，在阿善与西园遗址都出现有石筑围墙或城墙的防卫性聚落132，显示当地人群间的资源竞争趋于剧烈。事实上除此两地外，有石砌围墙的城堡还广泛分布在内蒙古中南部，如大青山下的佳木莎、黑麻板、威俊，蛮汗山下的老虎山、板城、大庙坡，清水河县的马路塔等遗址。这种石城堡大都建在背靠大山的山麓台地上，以石块错叠，缝隙间塞碎石以胶泥黏固。城址都选择在地势险要之处，周围并不全都设有城墙，而是有些地段利用悬崖为屏障。城墙厚度一般为0.7米—0.8米，较厚的达1.2米。城墙高度由城内看一般并不太高，但建在陡坡的城墙，从墙外看墙体是很高的。城墙内及附近有石筑房址遗迹；有些城内并有所谓祭坛的石堆遗迹。133

总而言之，新石器时代鄂尔多斯及其邻近地区的人群，一方面直接或间接受到南方仰韶及龙山文化农业因素影响而从事农业；另一方面，为了适应当地的干旱气候，他们也较前者依赖猎取或畜养动物，以扩大对自然资源的利用。以地区而言，鄂尔多斯的东部及南部地区，与晋陕中原的新石器时代原始农业文化关系最密切，细石器较少。西部地区的细石器最发达，农业遗迹最少。套北地区则介于两者之间。也就是说，基本上，农业的重要性由南往北、由东往西逐渐减低；相反的，由细石器所代表的畜牧及狩猎，则由同方向逐渐增加。这与鄂尔多斯地区的干旱程度由东南往西北渐增的趋势一致。

以人类生态的长期变化而言，无论是在东部的清水河地区或是北部的套北地区，由仰韶时期到龙山时期，都有当地人群对动物的依赖逐渐增加而农业活动减少的趋势。因为在这样的混合经济中，农业与畜牧（或狩猎）原就是互补的；在某一方的挫折，会使得人们加重对另一方

的依赖。这个变化较明显的时期，约在公元前2500-前2000年之间。也在这时期，清水河一带的人群将他们的聚落建在较高的台地或断崖边上。套北地区的人群，则纷纷筑城堡、建石墙以自卫。这些考古学上的现象，似乎都显示此时当地人群间的资源竞争渐趋激烈。

气候变迁与农业边缘人群的适应

在公元前2000年以后的一千余年间，除陕北外，这地区所有的人类活动遗迹都逐渐消退或完全消失。目前发现自新石器时代延续最晚的遗址朱开沟，其最晚的一期约在公元前1600-前1400年。[134]这一段在本地考古发现上几近空白的时期，一直要延续到春秋晚期，才出现以“鄂尔多斯式青铜器”随葬的游牧人群墓葬。这个考古遗存上的时代缺环，大约是在公元前1500年到公元前600年之间，相当于中国史上的商代到春秋中期。

在本地春秋至战国时期墓葬的出土地点附近，往往有新石器时代的遗址，但却没有关于商、西周时期遗存的报道。这一地区新石器时代遗址附近，也经常有战国及以后的遗存，同样的，有关商与西周时期遗存则非常罕见。这个考古学上的现象似乎显示，在鄂尔多斯及其邻近地区（南部边缘的陕北地区除外），许多新石器时代以来人类居住的聚落在龙山后期或商代之初都被放弃。一直到春秋晚及战国时期，才又出现人类活动的遗迹。仰韶时期以来，长期在这儿活动的混合农业人群为何就此消失？到底在龙山后期发生了什么变化？

新石器时代晚期气候的干旱化

由许多证据看来，气候上的变化是造成这个人类生态变迁的重要因素。许多古气象学者都曾指出，以全球整体来说，公元前2000-前1000年是一个逐渐趋于干旱的时期。这个趋势，到了公元前1000年左右达到顶点。[135]研究中国古气候的学者也得到类似的结论。学者指出，公元前6000-前1000年的华北地区，是较湿暖的时期。[136]呼伦贝尔沙地，由全新世早期以来形成的沙带中有三层埋藏黑沙土。植物孢粉分析显示，这些黑沙土代表着半湿润森林草原环境。最上层的黑沙土属于新石器时期到铜石并用时期，约当公元前3000-前1000年。[137]也就是说，在公元前1000年左右，这儿最后一期的森林草原消失，干旱或半干旱气候再度形成。

在鄂尔多斯地区，这个发生在石器时代晚期到铜石并用时期的气候变迁也相当明显。受青藏高原抬升运动影响，全新世以来鄂尔多斯地区的干旱与半干旱气候便逐渐形成并持续加强。[138]根据鄂尔多斯毛乌素沙地东南缘地层的孢粉及碳-14分析，公元前9000-前1000年，此处是较湿润的环境，此后因气候干旱、砂炭堆积[139]停止发育。而虽然中国学者所指的湿润期结束、干旱期开始的关键年代大致是在公元前1000年，但由于世界性的干旱期发生在公元前2000-前1000年之间，因此，可能在公元前2000年左右，这个干燥化的趋势已在华北地区逐渐进行。

植物孢粉分析所见的气候变迁，反映的是变迁已在地表植被上造成改变的阶段。而且，无论是碳-14或是其他考古断代法，都可能有些时代误差。相反的，人类生态却常常立即地、鲜明地反应相当细微的环境变化。因此，在探索气候变迁时，考古学上所见的人类生态变化可提供我们另一种线索。新石器晚期到铜石并用时期的气候变迁，在全球许多地方的人类生态上都留下痕迹。而且，因地域性环境的差别，各地有不同的变迁过程。相对而言，在原始农业边缘地带，这种气候变化对人类生态的影响最深刻，也因此在考古上留下的痕迹较明显。因为这儿的环境原来就不利于农业，生活在农业边缘地带的原始农民有如站在水中而水没及鼻下的人，些微的水波动荡都会让他们溺毙。

前面我们曾提及，在鄂尔多斯及其邻近地区，新石器时代晚期的混合农业遗址被放弃前，曾经有农业衰退、畜牧业增长以及人群间冲突扩张的现象。在套北地区，公元前3000年以后，代表畜牧或狩猎的细石器及角骨器，在本地居民所有工具中的比例大幅升高，显示这时气候已逐渐对农业活动不利。约在公元前2500-前2100年，整个大青山到蛮汗山南麓的人群都筑石墙以自卫。在此之后，人类活动的遗迹几乎消失了1500年。这似乎显示气候进一步恶化，先使得人群间的资源竞争激烈，然后，终于使他们放弃在此聚居。

同样的，清水河到托克托一带，晚新石器时代的仰韶遗址多坐落在河谷台地上，而龙山文化的遗址则大都分布在河谷断崖上。[140]这也显示，资源竞争使得人群间的冲突变得剧烈，因此聚落位置必须选择在便于防卫的地点。同时，龙山文化的遗存中出现的大量细石器，表示当时环境愈来愈不利于农业，使得人们对动物性资源的依赖增加。最后，公元前2000年之后的千余年间，这儿的人类聚落也都被放弃了。

朱开沟遗址所见人类生态变迁

公元前2000年左右，当鄂尔多斯及其邻近地区绝大多数新石器晚期的居民大都离开此地时，可能有少部分人群继续在此地居留。目前只发现有朱开沟遗址，当地居民一直在此居住到公元前1400年左右。因此，这个遗址对于我们了解当时的变迁非常重要。

朱开沟遗址的考古遗存，依时代先后被分为五段。一至五段遗存衔接发展，层位清楚，发展序列明确。因此我们能据此探讨当地人群的长期经济生态及社会变迁。朱开沟第一段属于龙山晚期遗存。当时人过着相当定居的生活，农业是主要经济生业。儿童瓮棺葬、白灰面建筑、卜骨及陶器，都显示与中原龙山文化的密切关系。

约在公元前2100-前1900年，朱开沟第二段的居民住在半地穴式或地面建筑中。大型房址多为圆形，圆形灶居中，周围有垫土墙，墙上有柱洞，垫土墙内有大量的石块及碎陶片。与第一段相同，此时墓葬中亦有随葬猪下颚骨的习俗，并随葬鬲、罐、豆、盉、壶等陶器，也有儿童瓮棺葬的习俗。但在生产工具上，无论是种类还是数量都比第一段丰富。石器有长方形穿孔石刀、石斧、石镰、石铲等农业生产工具，以及燧石剥制的刮削器、矛形器及石镞等细石器，以及骨制的刀、匕首、针、锥等。

公元前1900-前1700年是朱开沟第三段时期。这时人们在墓葬中殉牲的风气更为盛行。少者随葬猪下颚骨一对，多者十几对，还有数量不等的羊下颚骨，及其他肉食类动物的下颚骨。同时也出现了殉人葬。墓葬中出土小型铜器，如耳环、指环、臂钏等。此期也有儿童瓮棺葬。生产工具有石斧、长方形穿孔石刀、骨柄石刃刀、骨铲，及铜针、锥、臂钏、耳环，等等。

第四段遗存的分布范围比较广泛，文化层堆积薄；时间大约在公元前1700-前1500年之间。[141]只有少数的墓有少量随葬品，随葬陶器远不如第三段丰富。墓葬中的殉牲有猪和狗。房子以长方形浅穴式建筑为主，房内地表以黄色黏土铺垫，有的经多次铺垫，因此有些房基连在一起不易区分。生产工具有石斧、梯形石刀、石镰、石铲、石刮削器，及骨制的锥、镞、铲等。

朱开沟第五段遗存，年代可能接近公元前1400年。此时墓葬分散，如第三、第四段遗存中那样集中的墓群消失。这时的居民仍有以猪骨随葬及瓮棺葬的习俗。陶器有鬲、甗、盆、罐、簋、豆、罍等，并出现青

铜容器如鼎、爵。生产工具有石斧、梯形石刀、石镰、石钻头，骨制的镞、针，以及铜戈、短剑、刀、镞等武器。出土的铜刀、铜剑，是早期“鄂尔多斯式青铜器”。142

由以上朱开沟遗址一至五段遗存中，我们可以看出以下现象。首先，以经济生业而言，一至三段没有太大的差别。出土的农作工具、大量的陶器、房屋的建筑方式以及随葬猪骨等，都显示当时的人处在以农业为主要生业的长期定居生活中。其次，由一段到三段时期这种生活有稳定的发展。特别是到了第三段（ca.1900　B.C.）时，这种农业定居生活发展到了顶点。当地的社会发生阶层化（stratification）现象，在墓葬中的反映便是出现人殉以及多寡悬殊的随葬猪下颚骨。但是，就在这时，一个重要的人类生态转折也开始萌芽。殉葬的家畜以及细石器都有显著增加，并出现骨柄石刃刀这样精致的切割工具；这些都表示狩猎与畜牧业在人类生态中的重要性增加。尤其有意义的是，由第三段开始，许多讲究的墓中都随葬数量相当多的羊下颚骨。这显示“财富”不必在农业上累积（或难以在农业上发展），扩大畜养草食动物以利用广大的水草资源成为另一个选择。

最后，第四段房屋的结构，可能为多次、不连续占居的结果143，显示当时的人已经无法在一地长久居住。到了最后的阶段（约当早商的第五段），先前集中的墓葬消失，一些墓中出现铜兵器陪葬品。铜器在此地最早出现在第三段。铜主要不是用在农业生产上，而是用来制造随身装饰品及小型工具；此时又被用来制作武器，显然人群间的冲突因生存资源不足而扩大，使得应付战争成为一些人的主要社会机能。不久之后，朱开沟遗址也被放弃了。以上这些考古遗存清楚地显示，这个遗址的全盛时期是在它考古分期的第三段。在此之后的整个变化趋势是，墓葬由集中而分散，随葬品由厚而薄，聚落由长期连续居住转为不连续的重复占居。最后，资源竞争导致人群间的冲突扩大，终于造成整个遗址被放弃。

这样的资源竞争，是由于定居混合农业带来的人口增长，还是由于气候上的变化导致农业上的挫折？定居的混合农业经济的确能带来人口的增长，但人口增长所造成的人群间资源竞争，应不会导致整个地区人群活动迹象逐渐衰退甚至消失。因此，鄂尔多斯及其邻近地区考古遗存所呈现的人类生态变化，都印证了环境考古所显示的气候变迁。

这个气候上趋于干冷的变化，在华北不同生态区中都造成相当影

响，只是在程度与时间上有差异而已。除鄂尔多斯及其邻近地区之外，青海河湟地区由晚新石器时期到铜石并用时期，虽无明显的人类活动中断迹象，但在公元前1700年以后以农业、畜猪为主的齐家文化经济，被以畜羊、缺乏居址遗存为特色的辛店、卡约文化经济生态取代。在西辽河流域，以农业为主的夏家店下层文化人类生态，对于这波干冷化的环境变迁的抵抗力较强，但到了商末周初时（公元前1000年左右），当地人群以农业为主的生态体系也不得不崩溃（见下章）。

总之，在鄂尔多斯及邻近地区，公元前2500年以后气候的干旱化，使得原来收成就不好的农民生活更困难。这种不利农业的气候变迁，使得这些农人只好少费点力气在田作上，而多花点时间来养些家畜，或打些野兽。因此，在他们遗留的石器中，用于翻地收割的大型砂岩石器逐渐减少，而适于切开动物皮肉的锋利小型石器大量增加。在另一方面，因为可利用的资源减少，为了争耕地、争草场、争猎区，人群间的冲突愈来愈严重。为了防范掠夺，许多村落必须建在高崖边以便防卫。阴山下，人们更以石头叠筑城堡与围墙来自卫。

气候持续干旱下去，生存环境愈来愈差。但是河套与鄂尔多斯地区，并没有像中原地区那样形成剥削者与被剥削者的世界，也没有像河湟地区那样直接形成游牧或半游牧世界。实际的变化是：严酷的气候彻底赶走了这一带的居民。到了公元前1500年左右，大多数的人群（包括住在石城堡中的人），早已放弃在此驻留。从这时起，几乎延续了有1000年之久，河套与鄂尔多斯地区都是少有人居。

晋陕北方的武装化人群

在世界其他地区，新石器时代晚期的干旱期也与人类生态变迁，尤其是边缘农业人群之游牧化，有密切的关系。学者认为，西奈半岛内盖夫（Negev）地区古人群由狩猎采集转变为游牧，气候因素是主要原因之一。[144]公元前2000年东非雨型的改变，也被认为是造成当地游牧业发展的重要因素。[145]因此，公元前2000年后从鄂尔多斯附近“失踪的人群”，是否因游牧化、游牧生活物质遗存极少而在考古上消失？事实上并非如此。原因是，中国北方真正的游牧人群出现是在春秋中期以后。而且，公元前1400年左右，晋陕北部山地出现了一些武装化的混合经济人群；他们的出现与他们的文化特质，也能解释鄂尔多斯附近居民的消失。

李家崖文化人群

与朱开沟晚期文化面貌类似的考古遗存，出现在陕北清涧县李家崖古城遗址中。古城利用地形修筑，南、西、北三面环水，东西筑有城墙，南北利用悬崖峭壁为屏障。城墙由内、外墙构成；外墙是一层石块、一层夯土筑成，内墙则以夯土筑成，外用石块砌壁。城内遗迹有房屋、窖穴与墓葬等。出土的石骨器包括石斧、有孔石刀、石凿、骨锥以及卜骨等，铜器有蛇首匕、直援戈、铜镞、铜锥等。146时代大约在公元前1300-前800年。

由考古遗存的分布看来，当时有类似文化特征的人群分布在陕北、晋西北的黄河两岸，如陕北的绥德、吴堡、清涧、子洲、子长、延长、延川，山西省的石楼、永和、吉县、保德、柳林、右玉等地。考古学者称这种商周时期青铜文化为“李家崖文化”，或“鬼方文化”。147李家崖文化青铜器的一个特色，是商风格与本土风格器物杂陈。商式的铜礼器有鼎、簋、爵、觚、斝、瓿、甗、罍、盘、卣、壶斗等，独具地方风格的器物有蛇首勺、羊首勺、马首刀、铃首剑、蛇首匕、管銎斧、双环首削及金铜质弓形器等，又有混合商器风格与地方特点的器物，如带铃豆、带铃觚、銎刀、銎戈。在青铜器上发现有子、天、卯等金文和徽记，陶器上也发现且、鬼等字与卜卦符号，形体皆与商周文字近似。148

李家崖文化的人群主要赖农业与畜牧为生。生产工具中有铜、石、骨等材料制作的斧、锛、刀、铲等，证明他们从事农业生产。另一方面，在李家崖古城址中还发现大量的马、牛、羊、猪、犬、鹿的骨骼。149属于李家崖文化的陕西绥德薛家渠遗址，出土的兽骨则以牛、羊骨最多。150在一般文化特性上，李家崖遗存与其北方的朱开沟遗存有更密切的关系。吕智荣曾比较李家崖文化与朱开沟文化，他指出：（1）李家崖文化的器类、陶质陶色、纹饰虽与朱开沟第五段遗存有差异之处，但共性因素是清晰易见的；（2）李家崖文化中的一些典型器，如鬲、甗、三足瓮、簋、豆、罍等，与朱开沟遗址同类器有明显的演进发展关系；（3）断面呈逗号状的石刀，在朱开沟第四段石刀中居主要地位，这种石刀在李家崖文化中也是常见的典型器；（4）李家崖文化的青铜器，在种类、数量上比朱开沟的铜器都有增加，但两者所见的同类器经常相同、相似，或在形制上有密切的关系；（5）李家崖古城址中发现的夯土围墙房子，与朱开沟五段的房子在形制与结构上均类似；两者所出的窖穴也相同或近似；（6）朱开沟五段的墓葬均为小型竖穴土坑

墓，分布零散；李家崖墓葬形制与之类似，也承袭前者零散分布的习俗。因此，他认为李家崖文化遗存与朱开沟遗存是同一文化的不同发展阶段。151

李家崖文化居民流行在墓葬中陪葬武器。含有这些特殊青铜武器的考古文化，广泛分布在陕、晋、冀三省之北及辽宁地区；这就是学者所称的“鄂尔多斯式青铜器文化”或“北方青铜器文化”。李家崖文化中的铜武器，即为代表这种青铜器文化的早期器物。由普遍随葬青铜武器看来，李家崖人群的武装化相当明显。日本学者江上波夫称这些人是“战士”不无道理。在商代甲骨文中有“邛方”，指北方一些经常入侵的、与殷人敌对的人群。日本学者岛邦男认为邛方大约在陕西北部或河套附近。汉文典籍中也称北方一支敌人为“鬼方”；有学者认为鬼方即邛方。无论如何，先秦典籍与甲骨文中商人北方的敌人，似乎符合考古所见早期北方青铜器文化中有随葬武器习俗的那些人群。

像李家崖古城居民这样的武装化人群，由公元前1400-前1300年起，沿着今陕、晋、冀三省之北分布。这种人群的出现及其性质，说明了气候干旱化迫使农业边缘地区的人群南移。在此山岳地带，一方面这些人群更依赖畜养动物。为了让动物有足够的草食，他们无法在一地居留太久。另一方面，为了获得生存资源，他们经常彼此争夺，或向南方人群争夺适于农牧之地。他们因此成为善战、好战的武士，也因此成为南方人群心目中野蛮的敌人。

春秋战国至汉初的游牧人群

由考古资料看来，由商到西周时期，这些北方山岳地带的人群都是农牧兼营的。中国先秦文献中所称的北方戎、狄，春秋时代以前主要也是以徒步作战，与后世草原游牧人群的骑马作战大有不同。因此，无论考古还是文献资料都证明，此时（公元前1300-前800年之间）活动在华北山岳地带的不是游牧人群。无论如何，当时及略晚，一连串的环境与人类生态变化，终于使得晋、陕、冀三省之北的山岳地带成为“华夏”的边疆，而鄂尔多斯及其北方则成为游牧世界。

游牧化的过程

草原游牧的产生与人类驯养草食动物的历史有密切关联，尤其是马的驯养与利用对于草原游牧尤其关键。马的机动性能让羊的牧养有效

率，使游牧人力得到充分运用与适当分配。马也是作战与防卫的工具，人们藉以保护本身资源并自外获得资源。其次，游牧也需要些必要的知识与技术。譬如，世界任何地区游牧的产生，都涉及人类由吃动物的肉转为饮食动物的乳及乳产品。若以动物的肉为主食，人们必须饲养远超过家庭人力所能照顾的动物群，才能供应家庭中的肉食消费。因此，游牧的产生必然与取乳、制酪，在某些季节将公羊、母羊与小羊分群放牧以控制动物生育，并配合季节移动等技术与知识的发明与传递有关。

马的驯养，至少在公元前4000-前3500年之间就已经出现在南俄草原。公元前2000-前1800年，高加索地区的古人群已知将马作为乘骑。在叶尼塞河流域，属于阿凡纳谢沃（Afanasjevo）文化的几个遗址中也曾发现马作为坐骑的遗迹；这种考古文化遗存的年代，被估计在公元前2500-前1700年间。152在更接近华北的阿尔泰-萨彦地区，最早把马作为乘骑的考古学证据被断代在公元前1500年左右。153在华北地区，约在公元前1300年以后，马的驯养与利用才逐渐普遍。虽然殷墟小屯等遗址中已发现马具及马车，但并未有马被人直接作为乘骑之明确考古证据。在长城以北的中国北方地区，最早的马具（马衔、马镳）约出现于西周晚期。而且，这些最早阶段的马具均带有北方欧亚草原地带的文化因素。到了春秋时期，中国长城以北地区的马具，仍带有接近南西伯利亚马具的风格。154因此，在长城内外地区，马被利用为坐骑可能要晚到公元前800年左右，此后才逐渐流行。无论是由欧亚大陆马的驯养与利用的发展序列，还是马具的形态及其渊源，都证明马被用来拉车、作为坐骑在中国出现得较晚，而且深受南西伯利亚草原骑马文化的影响。

马的利用加快了文化的流通，最明显的证据便是以器物上动物纹饰为特色的一种文化传统，随着御马术迅速沿欧亚草原及其邻近地区传播。在中国北方地区，这就是所谓的“北方青铜器文化”或“鄂尔多斯式青铜器文化”。公元前13世纪时，殷墟文化早期遗存中某些器物，与南俄卡拉苏卡（Karasuk）文化中的同类器物也有相似之处。因此，在动物纹饰流行的区域内，任何地域性的技术与观念都很容易传播到这区域内的其他地方。

由目前的考古资料看来，已知最早的游牧人群，约在公元前1000年出现在东欧及中亚一带。南俄草原的一些人群，在公元前800年左右也开始过着游牧生活。155公元前8世纪侵入南俄草原的斯基泰人（Scythians），更是以其游牧文化著称。在阿尔泰地区，考古发掘显

示，至少在公元前6世纪时这儿已出现从事游牧经济的人群。156由于地理上的接近，以及这时有南俄草原特色的动物纹饰主题早已出现在中国的北方青铜器文化中，因此草原游牧的技术与观念也可能在此时影响鄂尔多斯及其邻近地区，导致本地专门化游牧业的产生。

在这些游牧条件逐渐具备的情形下，一项华北地区人类族群关系的巨大转变，造成北方人群全面的游牧化。这个巨大转变，就是“华夏”认同的形成及强化。这个转变过程是渐进的。大约是，由于气候干旱化，适于农牧的地带南移。黄土高原北方山岳地带人群因此畜养更多的动物，并不断地趋于移动化、武装化，并向南方入侵以争夺适于农牧之地，如此造成华北沿着后来的长城地带人群间资源竞争关系紧张。为了维护南方资源，由西周到春秋战国时期，一个以“农业”与“定居”为本群体文化标记的“夏”或“华夏”认同逐渐形成，将住在黄河中下游平原上的邦国贵族凝聚在一起。相对的，北方那些畜养动物的、常迁徙的武装化人群，则被他们视为野蛮的异族。周人对北方人群的称谓有犬戎、犬夷、獯鬻、犭严狁、戎狄等。这些有“非人类”含义的称号，也表现在南方人群心目中他们是“非我族类”。

春秋至战国时期，冀、晋、陕北部山岳地带，人群间的资源竞争更趋激烈。不但北方人群南下与“诸夏”争夺适宜农牧之地，由于人口增长，诸夏对于土地的需求也趋于强烈。华夏以“内诸夏、外夷狄”来强力卫护并扩张自身的资源。北方的燕、齐、晋（或赵、魏）、秦诸国纷纷吞并或驱逐戎狄，并建立实质的长城为边界。被迫北撤的混合经济人群，进入鄂尔多斯及其邻近地区，但这儿早已不适于农牧混合经济。在长期的战争中，他们习于畜养及利用马匹。而且，在因生活或战争带来的迁徙中，他们也学会了放弃定居、农业与养猪，过着完全依赖马、牛、羊的游牧生业。或者，他们辗转由阿尔泰地区游牧人群中习得这种游牧的观念与技术。春秋晚期，当部分混合经济人群仍在与华夏争夺生存空间时，早期游牧人群已出现在鄂尔多斯。到了战国时期，由于华夏强力保护南方的农业资源，愈来愈多的混合经济人群加入游牧这种生业模式。

考古所见春秋至汉代的北方游牧世界

到了春秋晚期，鄂尔多斯及其邻近地区又出现了人类活动的遗迹（图五）。而且，只见墓葬，罕见居址。在这些墓葬遗存中，最引人注目的是以草食类动物马、牛、羊为主的殉牲习俗，以动物纹饰为特色的

随葬青铜器，以及大量的随葬青铜武器、车马器及随身装饰品。

图五 鄂尔多斯及其邻近地区春秋末至汉代重要考古遗址

以殉葬动物的习俗而言，伊克昭盟杭锦旗桃红巴拉的春秋晚期墓葬中，以动物殉葬之风盛行，其中一墓有羊头骨42具、马头骨3具、牛头骨4具及牛蹄骨若干。[157]凉城毛庆沟墓地的79座约在战国时期的墓中，有殉牲的墓占半数以上。殉牲种类有山羊、牛、马、狗；单以羊殉葬的多为女性，单以马殉葬的多为男性。[158]准格尔旗西沟畔约在战国末至西汉初的墓葬中，殉有马、羊及狗骨。北部玉隆太的战国墓中，有马、羊骨殉葬的习俗。[159]乌拉特中后联合旗的呼鲁斯太战国早期墓葬，有一座墓共享有27个马头骨殉葬。[160]陕北神木县纳林高兔的战国时期墓葬，也有随葬马、牛、羊头骨的习俗。[161]

以上这些墓葬中随葬动物遗骸的种属或有不同，但大致不外是马、牛、羊、狗。值得注意的是，在这一带新石器时代晚期遗址中常发现的猪骨，此时几乎消失在墓葬遗存中。[162]在这些墓葬中，也没有发现任何可称为农业生产工具的，如铲、镰、锛、杵、臼等物。墓主的随葬陶器非常少，通常只有一两件。随葬青铜器以随身佩戴的装饰品为主，如耳坠、腰带饰、铜扣、动物牌饰等。另外，武器与马具也是相当普遍的随葬品。武器包括短剑、刀、镞，及可能为武器的鹤嘴斧；马具有马衔、马镳、节约等。

除墓葬外，其他遗址非常罕见。毛庆沟出土鄂尔多斯式青铜器的墓地附近，曾发现遗址。遗址中有建筑遗迹1处，灰坑6个，以及窑址3处。建筑遗迹为红胶泥夯筑而成的硬土面，硬土面上发现有许多被锯过

的鹿科骨料及半成品，没有灶、陶器等生活设施及用品。与建筑遗迹相邻并在同一层位的灰坑中，也发现锯过的动物骨料。在遗址高处发现窑址的地方，发现连接各窑的道路面，没有发现居址遗迹。[163]因此，这个遗址应是一个制作陶器及骨器的场所，而不是人们长期居住的居址。毫无疑问，留下这些墓葬及其他遗迹的人群，必然应具某种形式的居住物，以及居留期间的种种活动。但显然这种居住形式与人们居留期间的活动，不容易在考古上被发现。很可能是因为制作这种“住屋”的材料是可携带及转移的，或容易腐蚀消失的，而人们居留期间的主要生业活动对环境造成的改变非常轻微，而且是可迅速恢复的。这都证明，当时人处于一种依赖动物畜养并经常移动的生活状态。

春秋时期盘踞晋陕之北的人群，至少有部分是被诸夏称为赤狄、白狄的人群。他们曾经往东南入侵，盘踞在山西、河北太行山一带，并进入河南，后来为晋所灭。[164]因此，鄂尔多斯及其邻近地区春秋时期的墓葬，被认为是狄人的遗存。至于清水河至凉城一带的游牧人群，以及鄂尔多斯东部的人群，部分可能是史书上记载的晋北的林胡、楼烦之戎。晋向北拓土后，与这些人群有了更密切的接触。进入战国后，赵继承晋之北土。公元前306年，赵武灵王西略胡地至榆中，林胡王向他献马。榆中，即陕北及鄂尔多斯东北准格尔旗一带。公元前297年，武灵王又“行新地，逐出代，西遇楼烦王于西河而致其兵”。[165]西河指黄河东岸的晋北之地。因此学者们多认为鄂尔多斯地区发现的战国时游牧人群遗存，主要是林胡的遗存；晋北至蛮汗山凉城附近的遗存，则为楼烦之物。[166]赵武灵王之父时，即傍阴山筑长城，与楼烦、林胡为界。秦惠王曾拔义渠戎二十五城，秦昭襄王时（272 BC）灭义渠戎，开陇西、北地、上郡诸郡。[167]昭襄王时所筑长城沿神木、榆林、横山、靖边、固原、陇西一线。因此，这时所谓的混合经济人群早已被圈入长城之内，而长城外陕北及鄂尔多斯地区人群大都投入了专门化游牧业。

长城的建立，与长城外的全面游牧化互为因果。这个过程可能是：当北方“戎狄”难以生存于原来的领域，或其原有领域被华夏北方诸国占领时，他们有些往内地流窜，后来被诸夏之国消灭或同化，另一部分则进入农业资源缺乏的鄂尔多斯及邻近其他地区。在因战争的流离迁移中，他们能够移动的财产主要是牲畜，因此他们可能常被迫在一段时间内依赖动物的乳、肉以及偶尔对其他定居或半定居人群的掠夺为生。这些被掠夺的人群，原来就生活在农业的边缘地带，一点点经济生业上的波动，对他们而言即可能是致命的打击。因此，当农业获利不多而定居

所冒的风险过大时，他们的选择可能是投入南方能保护农业的华夏中，也可能是放弃农业加入游牧劫掠的人群之中。对南方的华夏而言，人口增长带来对土地新的需求，使得他们也向北方争夺边缘农业地带，将之纳入本身的资源区加以保护。然而值得保护的应是农业资源可以预期、所付出的代价尚可忍受的地区。由于鄂尔多斯及其邻近地区此时已出现捉摸不定的游牧人群，因此即使某些地区或仍然有农业聚落，或其农业资源能支持华夏移民，但要保护这儿的定居聚落已变得非常困难。因此，长城的建立，可以说是北方华夏诸国对于扩张资源的需求与保护资源可能付出的代价二者之间的折衷选择。长城代表了这时华夏愿意积极保护的资源领域的北方极限。华夏形成与长城建立之后，长城外的游牧世界也相应形成。由于游牧是一种无法自足的经济生态，因而从此游牧与农业人群沿着长城展开绵延2000余年的资源竞争与维护之战。

第六章　西辽河地区游牧社会的形成

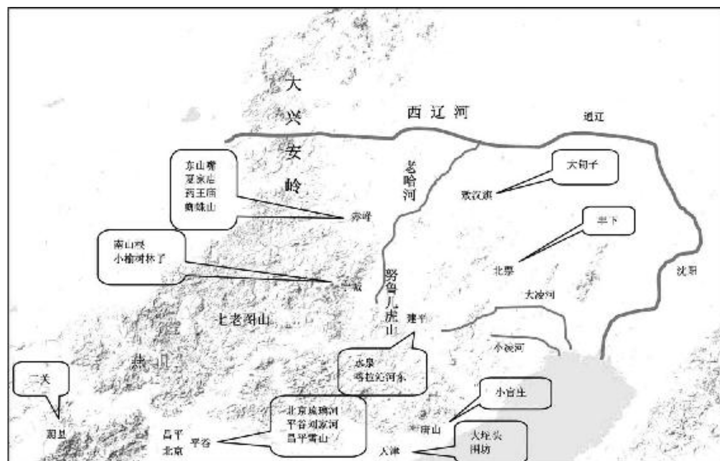
以上青海河湟地区与陕北、内蒙古鄂尔多斯地区，由新石器时代晚期至汉代的人类生态变迁，造成农业与游牧两个世界的区分。类似的环境与人类生态变迁，也发生在东北与华北之交的西辽河流域与燕山地带。

在新石器时代晚期，本地区大多在红山文化的涵盖范围之中。红山文化与华北仰韶文化有密切的关系。无论是红山文化彩陶的器形、纹饰，或石制农具所显示的生活方式，或半地穴式居址，都是在仰韶文化中常见的。红山文化之后，普遍分布在本地区的“夏家店下层文化”，也被认为是龙山文化的变种。以考古文化而言，并没有明显的文化或经济生态上的边界存在。但是战国时，作为华夏之一的燕国在西拉木伦河与老哈河间筑长城以隔断“非我族类”。到了汉代，西拉木伦河与老哈河之间已是游牧的鲜卑与乌桓的天下了。考古遗存也显示，战国到汉代，西辽河流域人群的文化与经济生态，与南方农业社会有强烈的不同。一个华夏的族群边界就此出现。夏家店下层文化时期至汉代，到底发生了什么样的人类生态变化，以致战国至汉代的“华夏”将另一些人排除在我族之外？

本章所探讨的地理范围，北起西辽河北岸，南到燕山、京津、唐山一带，西起大兴安岭南麓、七老图山，东至医巫吕山。在这区域内，主要包括西辽河（西拉木伦河）及其支流老哈河流域、大小凌河流域、燕山山地与南麓的京津唐地带等地理区域。本区南方的燕山地区由中低山、丘陵、盆地构成。燕山以南的平原区，气候温暖湿润，土壤条件良好，是主要农区之一。山地北麓干旱少雨，冬严寒。温带干旱与湿润区的分界就在燕山北的承德、锦州一线。大小凌河流域夹在西辽河、老哈河流域与燕山地区之间。多高山，丘陵起伏，少森林。整个燕山以北的辽西地区，在目前只有少数的、点状的森林分布。但环境考古与历史文献显示，这里曾是沼泽森林密布的地区。

夏家店下层文化的人类生态

在公元前2200-前1500年之间，北起西辽河（西拉木伦河），南至海河，西起壶流河流域，东至辽河，这一广大地域人群所使用的陶器基本上相似。考古学家将此一地域文化称为“夏家店下层文化”（图六）。



图六 夏家店下层文化重要考古遗址

夏家店下层文化与龙山文化、商文化间有密切的关联。夏家店下层文化愈早的阶段（接近龙山文化时期），磨光黑陶所占比例就愈大。类似中原龙山文化的卜骨，也曾出土于内蒙古宁城县小榆树林子，赤峰县东山嘴、药王庙、夏家店、蜘蛛山等夏家店下层文化遗址。赤峰东山嘴遗址出土的陶器，无论是器物形制、风格或纹饰，都有浓厚的龙山文化与二里头文化因素。年代较晚的夏家店下层遗址，则体现商文化的器物较多。168墓葬中发现的爵、簋、盉等酒器，与郑州二里岗商代陶器群有许多相似的地方。随葬陶器上的彩绘、图案，以及少数以动物面、目为主的纹饰，都是在商周青铜器上所常见的。169

使用相同的陶器，并不表示在此广大区域的人群经济生态相同，也不表示在长期发展中他们的经济生态没有变化。以下我们分三个地理区——老哈河流域、大小凌河流域与燕山地区——来说明夏家店下层文化人群的经济生态及其长期变迁。

老哈河流域

老哈河流域的夏家店下层文化遗存非常丰富，出土有墓葬、房屋与石城遗址等，显示当时在这一带有相当活络的人群活动。考古学者在内蒙古的敖汉旗南台地遗址，曾发掘夏家店下层房屋3座，在塔山也发掘了2座。南台地发现的房屋（F12）有一柱洞，柱洞四周贴一圈陶片，防止柱头腐烂。塔山一房屋（F1）房内有3层堆积，可见房子沿用的时间较长，170或曾被人们重复占居。赤峰东山嘴遗址的南缘，有残石墙遗迹。东山嘴遗址的屋内有2个大柱洞，柱洞底与壁均贴上碎陶片，以防

柱头腐烂。[171]这些对房屋柱头的防腐蚀措施、石砌围墙，以及重复铺陈的居住面，都显示了当时人的长期定居生活。类似的石墙，重复沿用的房屋居住面，也见于内蒙古宁城县小榆树林子遗址。[172]敖汉旗大甸子遗址的夏家店文化墓葬有800多座，排列紧密而有序，且无墓口相叠现象[173]，这也显示使用这墓地的人群是长期居住在这儿的。赤峰东山嘴与宁城小榆树林子遗址所发现的残石墙，显示当时这类聚落有石墙防护。这种以石墙防护的聚落，据调查，仅在昭盟敖汉旗三个公社就发现380多处。[174]在英金河、阴河流域，也曾调查过43座这种石城。[175]

什么样的经济生业能让他们聚落分布密集，且过着长期的定居生活？在这一带的夏家店下层文化遗存中，普遍发现石锄、石铲、石刀（镰）、石杵等，表明农业为当时人们的主要生业之一。[176]另外，以刮削器为主的细石器，也普遍出现在这一时期各遗址中[177]；这种小型石器，应与动物性资源的利用有关。当时的人留下一些动物遗骸。赤峰东山嘴遗址的房址与灰坑填土中，出土大量的猪、狗、羊、牛等兽骨。大甸子墓地中有埋牲习俗，以猪、狗埋入殉葬。药王庙夏家店下层遗存中，有狗、猪、斑鹿、羊等动物骨骼。夏家店遗址中的动物遗骸属于狗、羊、鹿科、牛科，其中可能有黄牛。蜘蛛山遗址的夏家店下层遗存中，有牛、羊、猪、狗、兔等动物骨骸，其中牛、羊、猪较多。宁城南山根遗址的夏家店下层遗存中，动物骨骼有猪、狗、牛、羊、鹿、兔、狐、鸟类等，其中猪、狗的个体较多。[178]大甸子墓葬中以猪、狗作为葬礼中的埋牲。敖汉旗小河沿略早于夏家店下层文化时期的遗存中，已有陶制的猪头、狗头。这都说明，在夏家店下层文化时期的老哈河流域，猪与狗是人类部落中相当普遍的驯养动物。

大小凌河流域

当时的人群也活动在大小凌河流域，留下密集分布的聚落遗址。相同的，他们的聚落房屋外筑有石砌外墙，房屋柱洞用陶片贴底以防腐蚀，屋内居住面重复加铺。考古学家在辽宁建平喀喇沁河东遗址共发现房址8座，其中5座较完整。5座房址依次叠压，后期房子在前期房址上垫土重修，5座房址堆积厚达2.4米。居住面大多都是先垫土，再抹草拌泥，再抹一层白灰面使之光滑。5座都是半地穴式，最晚的2座屋外有弧形石墙，其余屋址不见石外墙。最上层的房子（F1）出现了土坯砌墙。[179]显然，这个遗址曾在长时间中被人们反复占居。

建平水泉遗址的夏家店下层文化中，除了发现房址、窖穴灰坑外，

还发现了大量的工具与动物遗骨。当时人使用的石器至少有铲、刀、斧、锛及磨棒、磨盘、石臼等与农业生产制作有关的器物。[180]他们遗下的动物骨骸，有猪、狗、牛、羊、鹿与啮齿类动物等。这批兽骨经动物考古学家鉴定，证明当时猪的驯养较早，夏家店下层早期的猪已是家猪。狗，至少到了中期也是驯养动物了。建平水泉所见狗骨，多为年轻的个体，无年老个体，幼年的也很少，因此学者认为当时狗是被人类食用的动物。猪与狗在本区的驯养较早、较普遍，这些都与我们在老哈河流域所见相同。水泉遗址夏家店下层的牛，据动物考古学者称，绝大多数可能都是野生的。羊的驯养，可能始于夏家店下层的晚一阶段，或更晚一些。[181]

猪与狗，在许多老哈河与大小凌河流域的夏家店下层文化遗址中都构成主要动物遗存，显示它们是当时人类生态中最重要的动物。猪对于早期农人来说，有环境生态上的重要性。这是因为猪在森林中掘食各种植物的种子、初芽的树苗、根茎，经过一段时间，林间的树丛被清除，代之以草被。因此，在多森林的北欧，猪曾为铜器时代的农人制造便于农业与畜养草食动物的环境。[182]夏家店下层文化时期的辽西地区，便是这样一个富于森林、沼泽的环境。农人们畜养猪，一方面可得到可靠的肉食，另一方面由于猪在林中觅食时的“清除”作用，更多的林地被开发成农地，或变成草地，人类聚落便逐渐衍生。

狗，在世界各主要文明起源地都是最早被人类驯养的动物。由中石器时代以来，狗首先与人类处在一种合作狩猎的关系上进入或接近人类聚落，后来它们又被用来看管人类的财产（包括人类畜养的其他动物）。只在极少的例子中，狗成为人类的食物。虽然学者由动物考古学的证据，认为夏家店下层文化中的狗可能被当作人的食物。但是，当时的农人们也畜养许多猪。猪不但要被驱离以免骚扰农地，为了放猪在野外觅食，也需经常驱赶它们往返。研究驯养动物的学者F·E.泽纳（F.E.Zeuner）曾指出，驱赶自我意志强而不易朝特定方向移动的猪并非易事，而自古以来人们经常借狗来帮忙控制猪群。[183]夏家店下层文化中发现许多狗骨，尤其是狗与猪骨构成当时许多人类聚落中的主要动物遗存，显示当时的人可能也曾利用狗来驱赶猪群。

燕山地区

与老哈河、大小凌河地区类似的夏家店下层文化遗存，也往南分布到燕山长城地带。重要遗址有北京琉璃河、昌平雪山、蔚县三关、天津

围坊、唐山小官庄、大厂大坨头等。与老哈河、大小凌河地区的人群相比，这儿的人们很少留下大型打制石器如锄、镐等物，没有殉牲的习俗，但他们却留下了许多青铜器。[184]

大厂大坨头曾发现两个“灰坑”，一坑有主室与侧室，另一坑有柱洞；这两个所谓的灰坑，可能都是居住遗址。坑内出土有陶制网坠、弹丸，石制的刀、斧、凿、镞及细石器的刮削器，并出土一件青铜镞，以及马牙与鸟骨。器物与殷文化同类器物有密切关系，因此被认为年代与殷代接近。[185]居住在天津围坊，时代约在商前期或中期（公元前1650-前1400年）的人们，遗下石锛、石刀、石斧、石矛，以及大量的刮削器等细石器，还有骨锥、骨匕、骨镞、铜刀与许多陶网坠。出土兽骨的数量很多，种类有牛、猪、鹿、麃、犬、鱼等，其中牛、猪、鹿、鱼较多。[186]距以上两地不远的平谷刘家河，曾发现一商中期墓葬，出土铜礼器16件以及小件铜饰物、玉器、金器等。其中有一金耳饰，是流行于本地区夏家店下层文化中的饰物。[187]

总之，新石器时代晚期到商初（约公元前2100-前1500 年），老哈河流域与大小凌河流域的人群，基本上是以农业与畜养、狩猎为主要生业，以此过着相当定居的生活。晚期密集的聚落，显示在这一段时间内人口有相当的扩增。晚期聚落外的石围墙，也显示人口扩增，人群间的资源竞争趋于激烈，因此必须建造防卫性构筑。燕山地区的夏家店下层文化遗存，比起老哈河、大小凌河地区的同类遗存，在年代上都偏晚。由大厂大头坨及围坊遗址的遗存看来，这一带人们的农业活动不如辽西地区，渔猎与畜牧是重要生计手段。他们猎取许多林栖性的动物如鹿、麃等，显示在当地多森林、溪河的环境中，渔猎是比农业更可靠的生计手段。或者，因某些社会因素（如战争频繁），使得他们从事累积劳力投资、延迟收获的农业风险太大，不如从事付出劳力可立即得到报偿的渔猎活动；拥有可移动、可立即食用的畜产，也较拥有不能移动、不能立即食用的农作物有利。由于此时代表有武装侵略倾向人群的“北方青铜器文化”器物[188]，已出现在燕山南北的夏家店下层文化遗存中，因此可能是战争使得老哈河、大小凌河流域的人群构筑石围墙，也使得较晚的燕山地区人群疏于务农。

商周之际辽西地区人类生态变迁

在公元前1500年之后，老哈河、大小凌河流域的人类活动都有减少的趋势。这个现象一直延续到西周中期，随后才出现“夏家店上层文

化”人群。夏家店下层文化的时代，由龙山晚期延续到早商时期；夏家店上层文化，目前知道的遗存年代都大致在西周中、晚期到春秋战国之交，尚未发现西周早期的遗存。因此，夏家店上、下层文化之间的空白，大约即在商中期到周初这一时段。

夏家店上、下层文化间的缺环

在这一带作研究的考古学者，大多了解这一缺环的存在。189近年的一些考古发现，使得许多考古学者认为这个缺环已被填补。这些考古发现主要是：（1）克什克腾旗、林西、翁牛特旗、赤峰、扎鲁特旗等地多次发现的商周青铜器；（2）大凌河上游的凌源、喀左发现的商末周初青铜器；（3）魏营子类型遗存。190

翁牛特旗敖包山，曾出土三件大型青铜器，一甗二鼎，鼎中盛满棕色结晶矿砂。据研究者分析，在制作方法上，这些器物的铸造都非常原始；铜液温度低，流动差，因而形成多处缺液及补铸；内外范的定位也与一般商器不同，而在铸缝边留下圆形疤痕。因此，学者认为这些青铜器应是在当地铸造的。类似的铜甗也发现在克什克腾旗天宝同，以及赤峰县大西牛波罗。191商末周初的青铜器遗存，又见于克什克腾旗龙头山遗址的一座墓中。遗址西部有大型石砌围墙，墓被埋在石墙基址下，因而年代应早于石墙。随葬品有：穿孔砺石、直刃铜剑、铜斧、铜凿、铜锥、铜刀、铜镞、铜泡，以及联珠扣等各种铜饰物。由直刃铜剑与铜斧的形式，以及层位关系，学者认为这个墓葬的年代接近晚商或不晚于西周早期。192

考古学者在西拉木伦河北岸20多公里处的林西县大井，发现古铜矿遗址。出土了矿坑、房址、冶炼遗址，以及大量与采矿有关的石器和陶器、铜器等，证明这是一处采矿、选矿、冶炼、铸造的联合作坊。遗址中还发现有鹿、麅、野马、野牛、狐狸、麃鼠、熊、野兔以及山鸡等兽禽遗骨，家畜只发现有羊。这些野生动物的遗骨，显示当时在这儿工作的人们主要以狩猎来维持生活。这遗址的时代上限约在商周之际，延续到西周晚或春秋初。193这个古铜矿的发现，以及辽西地区所出土的商周时期青铜器，证明当时辽西地区人群有铸造铜器的能力，并有悠久的青铜冶炼历史。

大凌河上游的凌源、喀左发现的商末周初青铜器大多是窖藏品（不是出于墓葬之中）。194喀左县山湾子出土的22件殷周青铜器，出于一个

窖穴中。由形制、纹饰、铭文、徽记等方面看来，学者认为这批铜器不是成套的组合，而是由各处搜集而来的“汇合体”。195喀左县北洞村出土的殷周青铜器，出于两个窖藏坑。一号坑所出的都是贮酒器，埋藏年代为周初或稍早；二号坑所出的则是可用于烹饪、盛贮的成套器物，埋藏年代约为周初。196有些器物上铸有氏名、族徽，这许多不同的氏名、族徽，显示这些器物的来源还是多元的。海岛营子出土的近20件铜器，也是出于窖藏，埋藏年代约在周初，但部分器物的制作年代可能早到商代晚期。器物形制与修补情况显示，它们仍是汇集而来的器物，而非专为殉葬制作的成套礼器。197在海岛营子所出器物中，有一件“匽侯盂”。学者以此证明，在西周初年，这里已是燕国的疆域。唐兰则以北洞一号坑的器铭认为，喀左一带是商代孤竹国的范围。北洞二号坑器铭中的“萁”，也被认为是商代活跃在这一带的诸侯国。198

喀左县的殷周青铜器窖藏附近，经常发现一些陶器残片。近年来，考古学者认为，这些陶器以及其他遗存，可构成一“魏营子类型文化”。朝阳县魏营子遗址中，曾采集到大量陶片。附近清理了9座墓，随葬品包括铜盔、铜甲、銮铃、铜泡、兽面当卢、绿松石珠、金臂钏以及可能为车饰的羊头饰物。墓葬的随葬品，与北京昌平白浮西周早期墓所出类似，两者的墓椁结构也相同。199北洞沟窖藏附近，曾发现一些陶器遗存，数量少而残缺。类似的陶器，整批被发现在喀左海岛营子后玟村，距离出“匽侯盂”的马厂沟只有2公里。后玟村陶器，完整的即有19件。在陶器出土地点附近，未见居址、墓葬，因此这批陶器可能也是窖藏。200喀左和尚沟的黑山下，考古学者曾发掘4座墓，此遗存被称为和尚沟A点。这些墓中的陶器，都有魏营子类型陶器的特色。陶器的火候低，器壁厚，器形不规整。随葬品还包括金臂钏、铜卣、铜壶（壶内有海贝）、铜耳环、石斧，等等。201铜卣、铜壶都是商末周初的形式，相同的金臂钏也见于北京平谷刘家河商中期墓中。202学者由地域分布、年代、伴随出土物的关系等，证明魏营子类型文化遗存与前述殷周铜器窖藏实为同一人群的遗存。因此，他们认为辽西地区商末到周初的考古文化缺环已被新资料填补。

虽然如此，我们不能忽略在魏营子类型文化时期，当地人类遗址的分布急剧减少，文化堆积较薄，前一时期那种层层相叠的房址群也消失了。我们更不能忽略，这时期的“商周青铜器”多出于窖藏，而且许多都是搜集品。显然，在夏家店下层文化晚期当地发生了一些变迁，使得人类对于环境资源的利用，由夏家店下层文化中的集约化变成魏营子类型

中较“松散”的方式。在辽河地区，尤其是大小凌河地区发现的商周铜器窖藏及相关器铭、徽记，常被解释为周初燕国的势力已及于此，或是商末这儿已有与商关系密切的方国活动。事实上，由魏营子类型遗存看来，当时这儿并没有可支持此种社会结构的生产力以及象征社会阶层化的构筑与墓葬。而且，这些铜器的长期使用痕迹，也显示它们在当地与在南方商周社会中有不同的功能与意义。尤其值得注意的是，魏营子墓葬中所出的铜盔、铜甲，克什克腾旗龙头山出土的铜武器，以及其他与“北方青铜器”有关的饰物，如臂钏、铜耳环等，都显示这时占居在辽西地区的人群与“北方青铜器文化”人群有关；他们是相当有侵略性、定居程度低的武装人群。

魏营子类型文化所显示的考古现象，对于我们解读夏家店下层文化的消失与夏家店上层文化的兴起以及相关的人类生态变迁，都有关键的重要性。问题也就是：到底是什么因素，造成这地区人类生态上的变迁？

夏家店下层晚期的气候变迁

商周之间，整个辽西地区人类活动的减少，可能与发生在商末周初的气候干冷化有关。在前一章中，我们已提及这个发生在公元前2000-前1000年的全球性气候变迁，以及它对鄂尔多斯地区（包括河湟地区）人类生态所造成的影响。动物与环境考古学资料显示，辽西地区在公元前1500年之后，似乎也经历了一段干旱化的气候期。学者根据建平县水泉遗址动物遗存所作的研究显示，在早期湿暖期（公元前2100-前1500年），这儿是山林茂密、水草丰盛之地。后来由于气候干燥，本地区成了一个干燥草原或疏林草原。这个新的环境，主要形成于公元前1000年左右。203

在鄂尔多斯及其邻近地区，新石器时代晚期遗址被人们放弃之前，普遍出现有防御性构筑的聚落；这显示不利于农业的气候，使得当地人群间的资源竞争趋于激烈。同样功能的构筑，也被发现在辽西地区夏家店下层文化中；这就是在赤峰东山嘴、宁城小榆树林子，以及英金河、阴河流域所发现的成群石城。根据在英金河、阴河流域的调查，这类石城都分布在河流两岸的山冈上。山冈形势险峻，经常是面临深沟峭壁，背依险峻山岭。这些石城分布密集，且相聚成群。每群中都有些城址明显较它者为大。204另外，以夯土筑围墙的例子见于敖汉旗大甸子遗址，这个聚落遗址围墙外还有壕沟。有关辽西地区夏家店下层文化遗存，许

多分期工作尚未完成，因此我们难以证明防御性聚落只在晚期出现。但是，至少敖汉旗大甸子遗址的碳-14测定年代为公元前1685-前1463 或前1735-前1517 年；在这地区，此属于夏家店下层文化晚期遗存。宁城小榆树林子遗址出现的铜刀，也被认为是殷商到西周的遗存。[205]这些资料都显示，在殷末周初辽西地区人类活动减少之前，当地似乎也曾由于生存资源紧缺，所以人们纷纷建防御性聚落来保护共同资源。

这波干冷化的环境变迁，最后终于造成夏家店下层文化结束。而在随后一段时期中，人类活动减少、分散，战争频仍，这就是“魏营子类型文化”所反映的人类社会状况。经此混乱时期之后，大约从西周中期到战国时期，辽西地区人群找到了新的适应方式，一方面畜养更多的动物，一方面向南方争夺较适于农牧之地。当时人的活动所留下的便是“夏家店上层文化”遗存。

周初燕国受封于燕山南麓

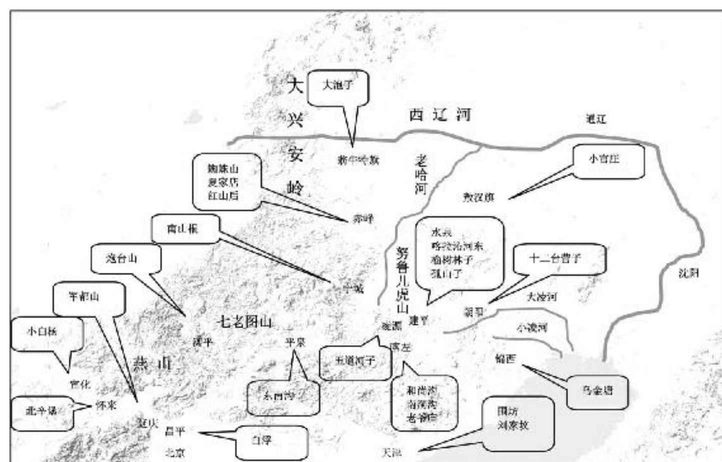
当夏家店下层文化遗存在北方逐渐消失或为魏营子类型取代时，在燕山南北地区这个文化的当地类型却有持续的发展。在器物学上，燕山以南的这个文化类型被认为是“夏家店下层文化”的一支。但是在人类生态上，这儿却与辽西地区有相当差别；农业活动不如辽西地区密集，而更依赖多元的自然资源，如捕鱼、打猎与畜牧等。在动物遗存上，牛、猪骨较多，也是本地考古所见人类生态特色。在铜器上，这地区的人们常同时拥有殷式青铜器与属于北方青铜器的小件铜饰物。

在中国历史记载中，西周初燕山南麓曾发生一件大事：周武王封召公于平津一带，在此建立政治据点。考古遗存中，此时燕山南麓出现许多中大型周人墓葬，反映此史实。北京琉璃河出土的太保罍盖铭文，记录当时周王授民六族给燕侯，一同前去收受土地人民。这六族中，据学者考证，有殷遗民，也有西方与北方的方国如羌方、马方等部族。[206]在平津一带的西周贵族墓中，随葬品常混合商周式与北方青铜文化器物，也间接印证此一史事。至于一般平民，在燕国势力范围内，至少有部分人群仍然是渔猎、畜牧与农业并重。不同于辽西地区以猪、狗为主的畜养业，这儿的人们经常利用的动物以猪、牛为主。在中国古文献中，有商人的祖先“丧牛于易”的记载。[207]有易，或易水，一般认为就在河北偏北的地方。因此考古与文献资料都显示，牧牛业在河北北部人群的生计中有长远而重要的发展。

由这些资料看来，周人封燕后，并没有立即出现分隔燕山地区与辽西地区的文化边界。在考古遗存上，商周式器物（包括燕国器物）出现在辽西地区，而北方青铜器也经常出现在燕国贵族墓中。在中国文献中，封燕之后，召公之下九世燕主之名都失载了，有关西周时期燕人活动的记载也很少。这或者也显示，当时燕国与辽河流域人群的往来较密切。这种违反后世华夷之分的人群往来，容易被后来的华夏遗忘。

夏家店上层文化的人类生态

在商周之际，辽西地区人群所面临的新环境是，一方面气候的干冷化使农业凋败，另一方面，燕山南部地区出现了新的政治组织与统治人群——以西周政权为后盾的燕国。在此情况下，一个明显的人类生态调适表现在“夏家店上层文化”遗存中。夏家店上层文化的分布（图七），北面越过西拉木伦河，东界在努鲁儿虎山东麓，西南达燕山以南，中心区就在老哈河一带，时代约在西周到春秋或战国。到了春秋末战国初，这儿的文化遗存又有些变化。以下我们依然分老哈河流域、大小凌河流域与燕山南北三个区域，来说明当时的人类生态。



图七 夏家店上层文化重要考古遗址

老哈河流域

本区夏家店上层文化遗存的年代，大致不早于西周中期，而且，能被断代为西周中期的遗址很罕见，内蒙古翁牛特旗大泡子墓葬遗址即为其一；该遗址地处老哈河西北18公里的沙漠中，在此发现有短剑2，刀2，陶器8件，以及联珠形饰及铜泡若干。208年代相当于春秋时期的内蒙

古敖汉旗周家地墓葬，考古学者在此发掘墓葬54座。墓葬中随葬品大都是随身佩戴的铜泡、铜牌、石珠，以及铜制武器如铜刀、铜镞、骨镞等，女性则随葬纺轮。此外还随葬狗、牛、马头及马蹄。随葬陶器很少，大多数墓主只在头侧放置1件。209这些遗存的文化性质，显示其为夏家店上层文化较晚阶段的遗存。

内蒙古赤峰县夏家店遗址的上层文化中，发现有灰坑20个，居址5座，墓葬11座。这些居址坐落在临河的小山岗上，并筑有石砌台阶，可见当时聚落是建在相当陡峭的山坡上。这种聚落地点选择，着重防卫功能的考虑是相当明显的。在这儿发现的文化遗存，陶质粗，火候低，纹饰少，制作粗糙。石器有石斧、半圆形双孔石刀、杵、臼，及石锤、石坠等。遗址中发现有许多动物骨骼，经鉴定有狗、猪、羊、牛科、马科、鸟纲等，其中以狗、猪为最多。墓葬中的随葬品以随身饰物为主，包括铜扣、联珠形及双尾形铜饰、骨珠等，另外还有铜锥、铜刀、铜镞、骨针、纺轮等工具。210由生产工具及动物遗存看来，这应是农牧混合经济人群的遗存。赤峰县蜘蛛山的夏家店上层文化遗存，发现有居住遗址2座，窖穴13座。陶器质粗，火候低。石器有刀、斧、锤斧等，以及一件细石器。骨器有镞、锥、匕、珠饰、牌饰等。动物骨骼有猪、狗、羊、牛、马、鹿，其中以猪、狗骨较多。211

赤峰红山后墓地及居址为早期日本学者所发掘。由于田野发掘的误失，夏家店下层与上层两种遗存没有被分辨出来，而被统称为“赤峰第二期文化”。此地所出的石棺葬，学者认为当属夏家店文化较晚的阶段，约在西周末到春秋初。212这些墓葬中有8具犬骨，5具羊骨，3具牛骨，2具鹿骨，1具猪骨。并且，似乎是仪式性的以犬与羊，犬与牛，或犬与猪为组合殉葬。213由这样的动物殉葬组合来看，在此社会中，狗可能不同于猪、牛、羊等动物，后者为人类提供肉食，而狗是用来帮助人们驱牧猪、牛、羊等动物的。

在内蒙古的宁城县南山根，学者也曾发现夏家店上层文化人群留下的灰坑与墓葬。他们所使用的陶器，质地粗，陶土似未经淘洗，火候不高。石器中有大型石器与细石器；包括半月形双孔石刀与刮削器。骨器37件，有骨镞、骨铲等。经鉴定动物骨骼有猪、狗、牛、羊、鹿、马、兔、狐、鸟类。其中猪与狗的个体较多。猪皆为幼年与成年猪，无老年猪。墓葬中，随葬物以装饰品为多。女性随葬纺轮、骨针及装饰品，男性仅随葬耳饰、串珠。一件随葬铜环上有骑马追兔立雕，显示当时马已

被用为坐骑。墓葬的年代，据推测相当于春秋时期。214

同一地点曾发掘一座夏家店上层文化石椁墓。与其他夏家店上层墓葬不同的是，此墓的随葬品相当丰厚。青铜器总数达500多件，其中数量最大的为兵器，包括刀、剑、戈、矛、斧、镞，以及盾与盔等护具，并出有马衔。青铜容器有簠、簋、鼎、鬲、瓿、杯、豆等。除了典型的夏家店上层文化器物外，也有中原文化的典型器物。这儿的遗存与附近的青铜文化，尤其是中原地区青铜器文化，有紧密的关系。由本地器物与中原同类器物的比较，学者认为此约为西周晚期到春秋早期的遗存。215

研究者指出，夏家店上层文化遗存与下层遗存的主要差别在于：（1）上层文化的制陶工艺远不及后者，器形、纹饰及质地有明显区别；（2）上层文化的石质工具中，主要是敲砸器与半月形石刀，缺乏下层文化中常见的锄、铲类的松土工具；（3）以动物遗存而言，上层文化所出兽骨较下层时期为多，且出现了马骨，其他动物骨骼与下层类似。216除此之外值得注意的现象是，上层文化的聚落远不如下层时期分布密集。居址的墙、居住面与柱洞的修筑方式，不如下层时期精致，也不见下层时期那样长期反复占居的情形。墓葬中，无论男女都盛行以小件的随身装饰品随葬（或是衣物上带有许多装饰品）。男性常以战争器械，如剑、刀、盔、镞等随葬。

这些考古学上的现象显示，在西周春秋时期，老哈河流域人群以农为主的混合经济生活有衰退的趋势。新石器时代晚期至商初时期，也就是夏家店下层文化时期，长期定居、累积投入劳力于土地的生活方式已不再流行。上层文化中，农业变得较为粗放，松土工具消失，表示在农业上所支出的人力减少。相对的，当时的人少有定居，同时移动力佳的畜产与便于随身携带的装饰品较多。在农业上省下的人力，除了从事牧业之外，由随葬武器看来，也用在防卫或掠夺性的战争上。这一切的变化，应与马卓越的负载力与移动力被开发利用有关。

春秋以后，这儿的考古文化遗存被发现的很少。赤峰蜘蛛山遗址在红山文化，夏家店下层、上层文化之上，有战国至汉初文化堆积。217由出土1000多枚铁铤看来，这是一个有军事性质的遗址。大量的瓦类残片及体积相当大的陶器残片，显示这里原有相当规模的建筑及相当定居的占居者。出土遗物与中原区的同类器几乎完全一致。这些遗存，以及英金河、阴河沿岸为数不少的规整夯土城障218，都印证着文献中记载的战

国晚期燕国势力发展到老哈河流域，以及燕、秦长城的建立。

大小凌河地区

在夏家店下层文化之后，本区西周早、中期的遗存发现甚少，大多为春秋至战国时的遗存。这些遗存通常都被视为夏家店上层遗存。[219]但是，事实上我们可将之分为前期（西周中到春秋）与后期（春秋末至战国）两种遗存；两者在时代及人类生态上的差别不能被忽略。

辽宁省建平县水泉遗址的前期夏家店上层遗存中，出土有房址、窖穴灰坑、墓葬。房子为圆形，墙为夯土或石质，居住面有硬土或红烧土。有的窖穴内藏有炭化的稷、粟。墓葬中，有些死者随葬数量相当多的兵器，如銎柄曲刃剑、铜刀、铜斧、铜镞，以及装饰品如铜泡、联珠形铜饰等。另有些墓葬，事实上是利用废弃灰坑埋入多具尸体的乱葬坑。石制工具有半月形石刀、斧、锤斧、杵、臼、磨盘、磨棒，并有各种细石器。[220]在建平喀拉沁河东、孤山子、榆树林子，也都发现随葬曲刃短茎式青铜剑及其他兵器的墓葬，时代约在西周中到春秋晚之间。[221]

大小凌河流域的后期夏家店上层遗存的特色是，几乎只发现有墓葬，罕见居址与窖穴。辽宁省朝阳县十二台营子第一号青铜短剑墓，是一座男女合葬的石椁墓。出土有兵器、马具、装饰品等。男性随葬铜剑、铜斧、铜镞等兵器，女性随葬砺石、铜渔钩及石网坠等物。报告中估计其年代约为春秋晚或战国时期。[222]与之相似、时代相当的石椁墓，也被发现在朝阳小波赤。同样的，墓葬中的随葬品以兵器为主，有曲刃短茎式青铜短剑。[223]

辽宁省喀左县（喀喇沁左翼蒙古族自治县）的和尚沟遗址，也曾发现随葬青铜兵器（以曲刃短剑为主）的墓，有些墓中还随葬有牛、羊等兽骨。这些墓葬的年代，据估计约为西周晚至春秋时期。喀左南洞沟也发现有青铜曲刃短剑的石椁墓，时代约为春秋晚战国初。[224]类似的战国曲刃青铜短剑墓群，也出于辽宁的锦西乌金塘、喀左老爷庙、凌源三官甸等地。凌源三官甸墓葬中，还有环首刀，蛙形节约、虎形节约、马衔、马镳，及动物形铜饰等；时代据估计是在战国中期。[225]

在大小凌河地区，由西周中晚期到春秋战国时期，都有以曲刃剑为特征的考古遗存，而且这些遗存都多少与“夏家店上层文化”有些关联。但是，在前期（西周至春秋中）的建平水泉遗址，还有农业痕迹与居

址，猪仍被人们畜养。到了后期（春秋战国之交至战国时期），几乎只有墓葬，罕见居址。墓葬中，猪骨被牛、羊骨与马牙取代；随葬品中，陶器传统没落，随身饰物成为人们新的偏好。墓葬遗存中常见武器与护具，显示墓主所处社会的强烈武装化倾向。这些考古遗存上的转变，都说明在春秋战国之交，这儿的人类社会曾经历剧烈的变化。

燕山地区

本地区的西周遗存，最主要的是北京房山琉璃河的燕国都城及墓地遗址。226北京昌平白浮地区，曾出土西周时期的墓葬。天津附近的大厂大坨头，也曾出土西周晚期遗存。227

在北京昌平白浮发掘的3座西周早期木椁墓，随葬有丰富的中原及北方特色的器物。铜器主要有兵器、工具、礼器与车马饰。另有陶器、石器、玉器与卜甲、卜骨等。墓室结构、葬式、腰坑殉狗及大部分随葬品都与中原西周墓相似。这儿的青铜短剑，是内蒙古、辽宁、河北北部一带常见的北方文化器物。钉满铜泡的靴子，曾出土于沈阳郑家洼子春秋末到战国初的墓葬。出土的铃形器，在内蒙古、山西一带发现较多。值得注意的是，有2座墓出土整套战争工具（包括护具、武器与车马具）。墓主一为中年男性，一为中年女性。228

除了有中原或北方特色的贵族墓葬外，一般民众的墓葬出土于天津蓟县围坊遗址第三期遗存。在这遗址发现灶址1座、人类骨骸2具。出土工具有陶网坠、石斧、石矛，细石器有镞与大量的刮削器。出土兽骨有牛、猪、鹿、麃等，其中以牛、猪骨的数量较多。留下这些遗存的人们，大约生活在商、周之交到东周初。229这些遗存显示，商代早中期（夏家店下层文化）本地区偏重渔猎、畜牧的混合经济生活方式一直延续到这个时代。但是随后，约在西周晚或春秋战国时，本区的北方与西北方出现较大的人类生态变迁。

北京延庆军都山附近的玉皇庙、西梁垙、葫芦沟等地，出土总数500余座所谓的“山戎墓”。这些墓葬中部分有殉牲；狗最普遍，其次是羊，再其次是牛，最少的是马。妇女殉马比较罕见，儿童则多殉狗。殉牲数目多寡与种类，似乎与死者的社会地位高下有关。除少数儿童外，死者几乎都佩带一对耳环，颈下佩戴动物形牌饰，胸前佩戴各种质料的项链。男性死者腰间佩带武器，如青铜短剑、铜削刀等，铜锛、铜斧、铜凿则放在他们的骨盆至足部间，铜镞及骨镞则置于膝部以下。随葬的

陶器，大多制作粗糙，火候低。少数墓有青铜容器，这些容器大多来自燕或中原地区。墓地的年代，上限约在西周、东周之交或春秋初，下限到春秋晚，或春秋战国之际。230

这种随葬兵器、随身装饰品及草食类动物骨骸的墓葬，也见于河北宣化县小白阳遗址。在这儿发现的春秋到战国早期墓葬，随葬品有陶器、兵器、随身装饰品与生产工具。陶器质粗，火候不高。兵器有青铜短剑、刀、锛、斧与铜镞、骨镞等。装饰品有铜泡、铜耳环、铜珠项饰，以及各种人面饰、连珠饰、管形饰及动物形牌饰等。在48座墓的9座中，发现牛、马等牲畜的头骨与腿骨。231

类似的墓葬也见于河北怀来县北辛堡与滦平县炮台山。北辛堡的墓葬，基本上分3层，葬具在圹底，其上是殉葬的马匹与车马器，最上是殉葬牲畜。第一号墓，墓中有殉牲与殉人，以及大量的车马器、车架、兵器、铜礼器，以及随身装饰物。墓主颈部有石珠串饰，腰间有铜剑、铜环首刀、砺石等。殉牲的种类有马、牛、羊各十余头，另外在殉人旁有狗头。在车架下埋有杀殉的马，以马头与四肢为代表，现存9匹（原有10-12匹）。第二号墓，圹东角的殉牲有3头牛、2匹马、3只羊，狗、猪各1头。圹东北另有马与牛的头、肢骨与兵器等遗存。这两墓的年代都约在战国时期。232滦平炮台山的墓葬也有殉牲的习俗，殉牲种类有狗、牛、马，其中以狗最多。其他随葬品以兵器、车马器、随身装饰物为主。

由以上各遗址的考古现象看来，平津西北的燕山山地一带，由西周末或春秋初开始，出现了一些人群。他们的男人大多有武装倾向（随葬武器），一种直刃短剑经常就置于死者手边，可代表他们最常用的武器。在殉牲中，大型动物有牛、马，小型动物有狗、羊，而殉狗的数量又明显高于羊。猪在他们的经济生态上消失或并不重要。而且，只见墓葬，几乎没发现有类似房屋的居址遗存。在墓葬中，也不见任何与农业有关的遗物。随葬陶器少且制作粗糙。这都显示，在春秋晚到战国时期，这儿的人群曾经历与大小凌河地区人群类似的社会经济变化，使得他们放弃许多不利于“移动”的生活因素（如养猪、长期居住的房屋、精致的制陶业，等等）。

相对于这些有青铜短剑及殉牲的墓葬，在北京怀柔城发现了一批东周至汉代的墓葬。这儿的墓中没有直刃短剑，没有殉牲，随身装饰品少，陶器多。而且附近有与墓地关系密切的居住遗址。墓葬形式与出土

遗物，与河南洛阳、郑州，陕西关中一带遗存一脉相承。[233]与前述燕山以北有青铜短剑的墓葬遗存相比较，可以说一个鲜明的文化性、人类生态性“边界”已沿燕山地区形成。

环境变迁、人口迁移与人类的适应

由以上资料看来，在夏家店下层文化与魏营子类型文化之后（西周中期之后），辽西与燕山地区人群为了适应环境变迁，在经济生态上做了相当的调整。老哈河地区，在西周春秋时期，当地人群的农业衰退，不再长期定居。在农业上释出的人力，被用在畜牧与掠夺上。他们畜养的动物以猪、狗为主，羊与牛也很重要，马在此时成了驯养动物，并被用为坐骑。在大小凌河地区，夏家店上层文化人群对环境有类似的调适。虽然当地人群仍种粟、稷，但对动物的依赖增加，而且，驯养动物的种类也有变化。喀左和尚沟墓葬中的随葬兽骨显示，牛与羊在当时人类生计中成为最重要的动物。利用草食性的牛、羊，将人类不能直接消化的草资源变成有多种用途的动物性资源，这是人类在经过商周间的挫折后，能够再度密集地利用此区域环境的重要因素之一。在燕山地带，由商周到春秋时期，当地人群在农业与畜牧之外始终有活跃的渔猎活动。无论是牧养草食类动物或是渔猎，都与定居、农业生活有些矛盾。并且，在这种农牧渔猎之混合经济生态下，人类群体所需的资源空间扩大，造成人群内外的剧烈冲突。

整个来说，夏家店上层文化的人群农业水平较低，而且有武装化倾向。因此有些学者认为，夏家店上层文化的代表人群是由北方南下的农业较落后的民族。[234]但是，我们应注意，夏家店上层文化人群的墓葬中经常随葬许多武器与护具。这些战争工具，显示资源匮乏使得掠夺或保护成为日常生活中的重要活动。在战争频繁的年代，即使是农人，有时也倾向于以移动性高的、所得可立即食用或储存的渔猎与畜牧来养活一家人，而避免从事定居的、长期投入劳力资源于土地的农业生产活动。汉文典籍中曾记载，在汉魏间的世乱结束后，地方官曾以没收民间渔猎之具来逼不定居的人民重归农耕。[235]这也显示，人类经常放弃农业、定居，以适应自然与人为环境的变迁。气候变迁的确可能造成人类大规模的长程迁移，但是以农业落后之外来者来解释夏家店上层文化中农业的衰退，却可能有所不足。因为，即使是长程迁移而来的人群，我们也应考虑他们如何适应新的环境，而不是坚信他们必然使用从前的生产技术。总之，无论夏家店上层文化人群有多少是由北方迁来的，更重要的

问题应是，当地人（无论是土著还是远近移民）如何适应新环境（气候变迁与政治变迁）。将考古上农业较发达的文化被农业落后的文化取代都当作是人群迁移的结果，显然将问题简单化，而忽略了人类对自然与社会环境的适应与改造能力。

辽西地区游牧化与华夏边缘的形成

由以上夏家店上层文化的内涵中，我们可以看出，此时本地华夏与非华夏间的人类生态边界已经形成。这个变化的关键有二：一是燕山以北与辽西地区人群的全面游牧化，一是南方“华夏”的形成。这两种力量相激相成。

辽西地区游牧化

春秋时期是这个人类生态变化的关键年代。在前面我们曾提及，辽西与燕山地区的春秋战国考古遗存，主要表现在一些青铜短剑墓上。在大小凌河地区，朝阳十二台营子、小波赤，喀左南洞沟、老爷庙，锦西乌金塘，都发现有类似的青铜短剑墓。凌源三官甸墓葬中的马衔、马镳，以及五道河子墓葬中以马牙殉葬，显示在战国时使用曲刃短剑、环首刀的墓主，更能有效地掌握马的使用，因而也在文化生态上使人与马有更亲密的联系。值得注意的是，在考古报告中都未见有关人类聚落居址的报道。燕山一带也出现类似的人群；延庆军都山、宣化小白杨、怀来北辛堡与滦平炮台山，都发现他们留下的（直刃）青铜短剑墓。墓中流行以动物殉葬；这些动物以马、牛、羊、狗为主，除了个别例子（如北辛堡二号墓），基本上没有猪。在这些墓葬中，出土陶器少，且质地粗糙；没有发现农业工具，也没有发现居址。

以上燕山地区与大小凌河地区的青铜短剑墓，以及相关的遗物、动物遗骨，显示了早在春秋时期开始，在所谓“夏家店上层文化”分布范围内，另一波人类生态变迁在酝酿中。到了春秋晚至战国时，这个生态变迁明确化了，那就是，大小凌河与燕山北麓一带人群的“武装化”倾向愈来愈强，人们对于草食性动物的依赖也愈来愈重。这时马的驯养、驾驭技术已成熟而普及。在战争上利用马，以及作为牧人的乘骑以牧养其他动物，可增加人类的机动性与工作效能，因而得以调节家庭人力的运用，这对于草原或森林草原游牧业的产生有决定性影响。相对的，农业与养猪在人类生态上已失去其重要性。因此，定居已无必要，反而此时人们需经常迁移。迁移，无论是为追寻水草或为逃避敌人，对于武装化

与畜养草食性动物的人群而言，都是一项有利且必要的社会机能。

在人类社会的游牧化过程中，狗的地位不能被忽略。由夏家店下层文化时期到春秋战国时期，狗在辽西与燕山地区人类生态中都扮有重要的角色。前面我们曾推测，夏家店下层文化中，它们曾被人们用来帮忙驱赶猪。后来，在夏家店上层文化，由前述赤峰红山后兽骨遗存所见，它们也被用来驱赶草食性动物。当时马的利用尚未普及，因此在牧养草食动物方面，狗有相当的重要性。后来，在春秋晚到战国的青铜短剑墓时期，马的驯养与利用已相当普及，但狗在考古遗存中仍占重要地位。甚至到了汉代，活动在西辽河地区的乌桓、鲜卑人死后仍要以狗殉葬，希望以狗牵引亡魂归于“赤山”。236在马被用于游牧后，狗在本地区人类社会中的功能可能是作为人类狩猎的助手。汉代辽西地区的乌桓、鲜卑，萨彦-阿尔泰地区的坚昆，贝加尔湖附近的丁零，以及许多后来在这些地区的游牧或半游牧人群，都经常在林中捕猎皮毛动物出售。237在近代多森林的东图瓦（Tuva）地区（萨彦岭），狗也是当地人狩猎时不可或缺的助手。238这是森林草原游牧人群的特色。

华夏认同的出现与强化

在中国历史上，西周因戎祸而亡，由此进入春秋时期。春秋时期，周之诸侯国间一个主要的政治活动就是“尊王攘夷”。在尊王攘夷的过程中，华夏的集体认同意识逐渐被强化。北方华夏诸国一面吞并或驱逐“戎狄”，一面各筑长城以保护南方资源。在燕国方面，《左传》中记载，春秋时山戎伐燕（公元前664年），齐国出兵伐山戎救燕。司马迁在《史记》中称，战国时“燕北有东胡、山戎，各分散居溪谷”。到了战国晚期，“燕有贤将秦开，为质于胡，胡甚信之。归而袭破走东胡，东胡却千余里……燕亦筑长城，自造阳至襄平。置上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东郡以拒胡”。

北方地区的游牧化，与春秋战国时期华夏意识的形成与强化，两者相激相成，终于造成华夏北方边缘的确立。这个过程的最后完成阶段，大约发生在春秋战国时期。西周因戎祸而亡，对周封建国或周文化圈内各邦国贵族造成相当的刺激（见下章）。“夏”、“诸夏”、“华夏”这样的自称在文献中愈来愈普遍；华夏成为极力维护自身族群边界，以保护共同资源的人群。燕国就在此气氛下，受到齐国的保护而得免于山戎入侵的威胁。华夏愈互保以垄断南方资源，愈逼使辽西与燕山山地的人群更依赖畜养动物，以及进一步武装化、移动化，以向南方侵夺。并且，为

了应对南方华夏的团结对外，此时燕山以北及辽西地区的游牧人群，也结成较大的政治群体——东胡。北方人群愈武装化、移动化、畜业化，他们在华夏心目中的“戎狄性”就愈强；这种华夏“异族意识”，进一步促成华夏巩固及扩张其北方边缘的政治军事行动。终于，在公元前300年左右，燕国北征，将东胡往北驱赶了千余里。[239]然后，建长城以御胡。这就是其残迹今日仍横绵于赤峰、建平、敖汉旗、北票、阜新等地的燕长城。[240]这个变化，在鄂尔多斯及其邻近地区与辽西燕山地区，几乎是同步发生的。燕与其他北边诸国筑长城，与秦汉统一帝国的出现，便是华夏族群边缘形成的具体化、政治化象征。

第三部分　华夏族群边缘的形成与扩张

青海河湟地区、鄂尔多斯及其邻近地区以及辽西地区的游牧化，是整个北亚游牧世界形成的一部分。在这人类生态变化的边缘地带，由于农业与畜牧的不能兼容并存，以及因此造成的人群间资源竞争，使得定居与移动、农业与畜牧逐渐成为人群分别“我们”与“他们”的重要根据。公元前1300-前1000年左右，周人崛起于渭水流域，逐步东进打败商人，并以分封诸侯将其势力推广至东方。这时华夏认同与华夏边缘仍不明显；没有一群人自称华夏，而周人的西方盟邦中还有一部分是相当畜牧化、武装化的“戎人”。克商之后，周人愈来愈东方化，相对的，在他们眼中那些旧西方盟邦就愈来愈“异族化”了。公元前771年，戎人与周人终于决裂，周人因此失去渭水流域。

东迁后的春秋时期，周王失去了实际统领诸侯的力量，但东方诸侯却因共同的忧患意识而团结，抵抗戎狄的入侵。这时，统一他们的是“华夏认同”；汉历史文献中，开始出现“华夏”这样的自我称号。春秋时代，在华夏历史记忆中是个夷戎蛮狄交侵的乱世。事实上，异族与我族是相对存在的概念。也就是说，因为华夏在这时发现了“自我”，因而发现并强烈感觉到“非我”的夷戎蛮狄的存在。华夏以“内华夏、外夷狄”来强力维护、争夺其资源领域边缘，并建长城以保护南方资源，如此更迫使长城以北的人群全面游牧化。

华夏认同形成后，所有自称华夏的人群都以“族源”来证明自己是华夏。春秋战国至汉代是华夏族群边界形成的重要时期。这时华夏边缘的吴、越、楚、秦等国，都因为其上层统治家族假借了华夏祖先而成为华夏之国。东南的吴国王室，自称是周王子太伯的后代；越国王室自称是夏王子少康的后代。西北的秦国与南方的楚国，其王室也都自称是帝颛顼的后代。

另一方面，华夏称四方“非我族类”为戎、狄、蛮、夷、羌或胡，等等。借着这些对异族的称号，华夏也由边缘界定自己。在华夏西部边缘被称为“戎”或“羌”的人群，如果希望自己被称作华夏，便以寻找华夏祖源，并且鄙视、敌视更西方的人，来证明自己是华夏。当这些华夏西方边缘的羌与戎被接受成为华夏时，“羌”与“戎”这种异族称号就被华夏用

来指更西方的人群。于是，借着寻找、争辩谁是华夏祖先的后裔（谁是华夏），以及重新定义哪些人是戎、狄、蛮、夷或羌（谁不是华夏），华夏边缘由黄河流域逐渐向东、南、西方扩张。华夏因大量吸收边缘人群而成长壮大。

到了汉代，华夏族群边缘大致已移到华夏之生产方式与社会政治组织能存在的环境与人类生态极限；东至海滨，北连大漠与草原，西接青藏高原边缘，南至两广云贵地区。大漠、草原是游牧的世界，不适于华夏式农业的发展，自然被排除在华夏边缘之外。朝鲜与南越（粤）等农业地区适合被包含在华夏之内，因此华夏以许多历史记忆来证明这些地区人群的统治家族是华夏之裔。在这些“天高皇帝远”的地区，本地邦国统治家族或接受华夏祖先，让本地成为华夏之域（如南粤），或维护及建构本土祖先起源记忆，以将本地维持在华夏之外（如高句丽）。

第七章　华夏边缘的形成：周人族源传说

周人的族源是中国上古史研究中一个受人瞩目的主题。它之所以受重视，主要是因为学者们普遍认为夏、商、周三代民族为早期华夏的主体，那么周人——此族体最西方的一支——之加入其中，自然标示着华夏形成至此已至于完成阶段。至少，追溯周人的族源也就是追溯部分华夏民族的族源。其次，《史记·周本纪》中记载周人王室在克商前共十六代的世系，以及该族的迁徙过程。而且，在渭水流域及其邻近地区，由新石器时代到青铜器时代的考古学工作已有相当成绩。学者相信结合历史文献与考古资料，可以使周人族源问题得到令人满意的解决。被古史辨派学者搅乱的中国古史系统，也能由此以及其他结合考古学与历史学的研究中重获生命。因此许多中外学者纷纷由文献、语言、考古等方面投入这问题的探讨。

积至目前，考古学者与历史学者在这方面的研究已是相当丰硕了。现在我们应检讨，这种结合考古材料与历史文献的民族溯源研究究竟给了我们什么结论？如果学者们尚不能在某种程度上达成一致的结论，那么问题在哪里？我们需要更精密的考古学断代、陶器形态比对与文化分类资料，还是需要更深入地研读史料？或是，我们应重新检讨这种民族溯源的方法及其意义？

结合历史与考古学证据的周人族源研究

传统上，学者多认为周人之先世活动在泾渭上游的陕西西部地区。20世纪30年代，国学大师钱穆以古地名的文字训诂结合民间传说，提出周人源于山西的说法。[241]王玉哲同意钱穆的意见，并以“姬姓古国在山西者独多”、“与姬周有密切关系的姜姓之族亦原在山西”、“周原一地本在山西太原”等理由补充其说。[242]这个说法又得到考古学者邹衡的支持，他指出，先周文化陶器最突出的特征便是同时存在两种不同类型的陶器——分档鬲与联档鬲。联档鬲来自山西地区的光社文化，分档鬲来自甘肃地区的辛店寺洼文化；前者代表姬姓黄帝族，后者代表姜姓炎帝族。先周文化的代表人群，便是由此二者，加上以商文化为表征的夏、商各族集团共同组成。[243]

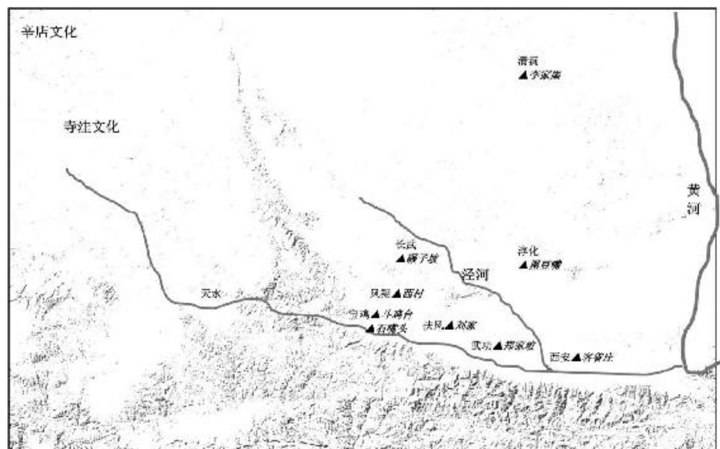
钱穆与邹衡之说，后来又得到一些学者的支持。许倬云与美国学者林嘉琳（K.Linduff）认为，先周族原先活动在山西、陕西北方高地，吸

收光社文化与草原居民的文化。在古公亶父时迁至泾水上游，定居于岐山，在此与姜姓结盟，因而得到寺洼与安国文化（代表羌族）特色。因此他们认为周文化的形成至少涉及光社文化、草原居民、陕西龙山文化、羌或其他民族。[244]日本学者伊藤道治也认为，周人早期的迁徙是由东往西；周早先与殷商属于同一个文化圈，后来在某个时期脱离殷文化圈西进，和以客省庄第二期文化为代表的陕西龙山文化相结合。[245]

虽有钱穆、邹衡、许倬云、伊藤道治等学者主张周人由东而西进之说，但认为周人早期活动就在泾渭一带的看法，在史学与考古学界仍占优势。[246]无论如何，邹衡的结论虽不为许多学者接受，但其结合考古学与历史文献的做法，却成为后来探讨周人族源问题的主流。也就是说，学者们大多无法接受单由历史文献中的古地理考据来谈这问题。对于周人族源的探讨，因此由历史学者渐转入考古学者之手；即使有历史学者研究此问题，也无法忽略考古学的证据。

考古新发现与周族源研究的进展

20世纪70至80年代，渭水流域考古有许多重要的新发现（图八），使得“先周考古”成为中国历史考古学中重要的课题。虽然许多考古学者探讨的是“先周文化”，但因为《史记》中曾记载周人在克商前数百年的活动，而且历史学者在这方面已有许多研究，因此考古学者在研究“先周文化的渊源”时，他们不只是将之视为考古学问题，也将之视为历史问题。也就是说，对大多数学者而言，探索先周文化的渊源，即为探索周族早期活动的遗迹。更有学者直接指出，先周文化的探讨就是周族起源探讨。[247]考古学家既有这样的想法，历史学者就更有理由引用“先周”考古学资料，以解决文献难以解答的问题了。



图八 渭水流域先周时期重要遗址与相关考古文化

希望由渭水流域考古遗存探讨周人族源的学者，首先注意到这一地区最晚的新石器文化——客省庄二期文化。徐锡台指出，叠压在客省庄二期文化之上的是周文化，中间没有其他的文化遗存。早周文化的特征之一，便是分档袋足鬲与瘪档尖足鬲；贺家、下孟村（早周文化）出现的乳形空心袋足鬲上附把手，或附加锯齿纹的泥条双横耳作风，都由客省庄第二期文化中带把手高足鬲演变而来。客省庄二期文化中的一些陶罐，有肩部磨光和腹部方格纹等特征；早周陶器中也有这些特征。客省庄二期文化与齐家文化，以及豫西晋南龙山文化又有许多相似之处。因此他认为，早周文化可能是在客省庄第二期文化的基础上，接受了齐家文化的一些因素发展起来的。在它发展的后期，受了殷商文化影响而形成西周时期的社会经济形态。248

1984年，两个与先周文化有关的遗址发掘资料被发表，周族族源的讨论因此而进入高潮。第一个是陕西扶风县刘家的“姜戎墓葬”遗址。这个遗址的特色是，20座被称为姜戎墓的墓葬中可辨认的（15座）都是偏洞室墓。陶器以高领乳状袋足分档鬲为代表。发掘者指出，刘家晚期的鬲、双耳罐、腹耳罐等器种与辛店文化同类器物形制特征几乎完全一致。由于辛店文化与历史记载中西羌的地理关系，以及刘家文化墓地普遍随葬石头，与文献中羌人崇拜白石的记载一致。又由于死者头部的双联小铜泡可能是发卡，反映了羌人披发的习俗，因此发掘者称之为姜戎（姜姓羌族）墓葬。249另一个重要遗址是陕西武功县郑家坡的先周遗址。这个遗址出土先周时期房基17座，灰坑15个，窖穴3个，陶窑2个。最主要的器物特色是联档鬲（瘪档鬲）。研究者指出，此考古发现“使我

们改变了以前将高领乳状袋足分档鬲作为先周文化典型器物的观点”。[250]

两位曾参加上述遗址发掘的考古学者尹盛平与任周芳，共同提出一个关于周族族源的综合看法。他们认为，宝鸡地区曾存在两种不同的青铜文化。一种是以联档鬲为代表的先周文化，一种是以高领乳状袋足分档鬲为代表的姜戎文化。它们有不同的文化内涵，属于不同的谱系，不同的部族。以郑家坡遗址为代表的先周文化，由客省庄文化双庵类型的基础上发展起来。刘家文化则是在齐家文化的基础上发展起来。两种文化相遇于宝鸡一带；代表历史记载上姬、姜二部族的联盟。陕西宝鸡斗鸡台、凤翔西村墓地和扶风刘家六期墓葬所表现的“姬周化”（指分档鬲被联档鬲取代），是周人力贬戎狄之俗在考古遗存上的反映。[251]我们可以看出，基本上他们接受邹衡以分档鬲、联档鬲来分别姜姓族与姬姓族的看法，认为宝鸡一带是姜姓戎狄的大本营。他们又认为，先周时期宝鸡的姜姓族是更大范围“羌族”的一部分；这个“羌族”包括辛店、寺洼文化的先民，汉代的西羌，及近代四川西北崇拜白石的羌族。不同的是，在联档鬲的来源上，他们没有接受邹衡将之溯及山西的看法，而认为郑家坡联档鬲的祖型出于客省庄二期文化双庵类型的同类器物之中。也就是说，他们认为姬姓族是渭水流域土著。

另一学者卢连成也注意到扶风刘家墓地的资料，但他称之为“先周墓地”而非姜戎墓。他认为，刘家先周墓与斗鸡台类型先周墓葬有直接承继关系，类似刘家类型的遗存在陇东与陕西长武、彬县一带均有发现。斗鸡台类型先周陶鬲，按大的形态特征可分为高领袋足鬲和瘪档鬲两类。其中高领袋足鬲数量极多，是最有代表性的器类之一，不能排在先周文化之外。因此他认为尹盛平等称之为“姜戎式鬲”不妥当。他又指出，先周文化形成的主要源流之一是辛店、寺洼文化；齐家文化则是先周文化更早的祖源。齐家、辛店、寺洼普遍被认为是西方羌人的考古遗存，姜姓族又被认为是羌族的一支。因此，他认为姬周部族原是由姜姓部族分衍出来。他并勾勒一古代民族移徙的轮廓：继齐家文化之后，甘肃洮河流域辛店文化姬家川类型的一些部族曾大规模向东迁徙，在陇东和陕西西部形成较大的部落联盟，先周文化石嘴头、晁峪类型遗存就是他们活动的见证。进入关中后，先形成先周文化刘家类型，再进一步形成先周文化斗鸡台类型。[252]

另一位主张周人源于关中西部的学者是胡谦盈。他最主要的根据是长武碾子坡的发掘资料。碾子坡遗址是近年来先周考古上的重大发现，

据称至1987年共发现先周时期的居址、窖穴、灰坑、窑址等100多座，墓葬200多座。此遗址的特色是农具数量少，而畜牧业相当发达。在陶器上，乳状袋足鬲与瘪档鬲共存。根据这些资料，他反驳以乳状袋足鬲代表姜戎族文化、以瘪档鬲代表姬周民族文化的说法。[253]结合文献所载周人进入周原前的戎狄特性，以及周人祖先“不窋”所迁之地的地理位置，他认为周人起源于泾水上游的庆阳、长武一带。[254]

强调长武碾子坡遗址在探索先周文化渊源上有其重要性者还有李峰。他认为郑家坡与碾子坡居址同属于先周文化，瘪档鬲只代表鬲发展上的另一阶段。至于刘家墓地，他将之归入晁峪-石嘴头类型之中，属于辛店文化系统。而辛店、寺洼都不是先周文化的源头。关于先周文化的源头，他认为还需在泾水流域找寻年代早于碾子坡遗址的古代人类活动遗存。[255]

张长寿与梁星彭分析与先周有关的关中地区6种类型文化遗存，他们的结论是，斗鸡台瓦鬲墓初期为代表的文化遗存最有可能是先周文化。这种类型，依据张与梁之说，还包括凤翔西村、岐山贺家、扶风北吕、武功黄家河、长安张家坡与客省庄，以及长武碾子坡等遗址所出的先周遗存。主要特征是陶器中的高领袋足鬲。他们还指出，这类遗存在关中西部分布较密，往东则逐渐疏少，显示由西向东演化的过程。他们把刘家文化遗存排除在斗鸡台瓦鬲墓初期类型之外，并建议将刘家文化与姬家店、石嘴头、晁峪这类遗存作为辛店文化的一个新类型，并将这类型作为探索先周文化祖型的重要对象。[256]

考古学上周人族源研究的困境

为何在文献与考古资料双重证据之下，学者们对于周人的族源仍有这许多争论？这些争论的关键何在？首先，在这些研究中，许多争论并不是因考古学上的见解有异，而是由于对“周族”的定义不同所致。考古学者如邹衡、尹盛平、任周芳等皆认为广义的周族是姬姓族与姜姓族的结合，他们又都倾向于以联档鬲（瘪档鬲）与分档鬲（袋足鬲）为代表的两种文化来分别代表姬、姜两族，并溯其源流。以此，他们都将姜炎或姜戎族的来源归于辛店、寺洼文化。至于姬姓周族的来源，邹衡认为他们来自山西光社文化，尹盛平与任周芳则认为他们源于当地的客省庄文化双庵类型中。[257]另一些学者则强调周人的戎狄本质，不将姬、姜分开探讨。如胡谦盈认为姬、姜不可分，都是戎狄族的一支。卢连成则认为姬出于姜，姜姓部族是西戎或氐羌系统民族。[258]

又有一些学者虽倾向于分别姬、姜二族，但他们放弃以分档鬲与联档鬲来分别二者。如李峰的解决方案是，将刘家与晁峪-石嘴头类型及辛店文化视为羌（姜）族文化，碾子坡与郑家坡遗存则为先周文化。[259]在这个解决方案中，周人仍来自关中西北部，但与姜姓之族有不同的来源。杜正胜的看法与李峰的相似，他也不以袋足鬲（分档鬲）与联档鬲来分辨姬、姜两族，但姬、姜仍是有分别的；他认为姬周文化可能与甘肃平凉、庆阳地区的寺洼文化关系较深，姜姓戎狄则与辛店文化关系较深。太王殖民于岐下时，与宝鸡地区源自辛店文化的土著融合，其中一大支是姜姓戎狄。[260]

其次，有些学者似乎倾向于将自己发掘的或自己感兴趣的遗址置于先周文化或周族起源探讨上的关键位置；这可以利用器物形态学与年代学来达成。譬如，为了将郑家坡先周遗存放在探讨姬周文化起源上的关键位置，这个遗存的年代可能有被原报告撰写者早估的现象；许多学者认为其上限不早于古公迁岐或在文王作丰邑的时代。[261]又譬如，强调刘家遗存在先周文化或民族来源上有重要地位者，主张辛店文化→晁峪·石嘴头→先周文化刘家类型→先周文化斗鸡台类型，这样的考古文化类型演变关系。[262]相反的，反对刘家遗存可作为探索先周文化渊源之线索者，则将刘家遗存归入晁峪·石嘴头类型中[263]；如此因为少了一个过渡类型，刘家文化遗存就与辛店的关系较近，而与其他的先周文化较远了。

在反驳别人的意见或维护自己的意见时，考古学者常以考古遗存的“相异”与“相似”来立论。譬如：学者要强调刘家文化不同于其他先周文化时，便指出刘家墓地特殊的丧葬习俗（偏洞墓、随葬河卵石、厚葬陶器），以及它只有袋足鬲，没有瘪档鬲。[264]相反的，学者如要说明刘家文化的确是先周文化的主流时，便忽略丧葬习俗，并强调先周文化中虽存在两种鬲，但袋足鬲的数量极多，是先周墓葬陶器群中最有代表性的器类之一。[265]又如，主张姬周文化是由辛店、寺洼文化发展而来者，强调它们之间的相似性，而忽略它们之间的相异性。[266]相反的，认为辛店或寺洼文化与先周文化不同者，便忽略它们与先周文化之间的相似性，强调它们间的相异性。[267]

在个别器物形态的比较上也是如此。如邹衡认为山西光社文化中的鬲与先周文化的鬲相似时，他强调它们都是“联档鬲”[268]；当梁星彭要反驳他的看法时，便指出除了“联档”这一点相似之外，它们有明显的不

同。[269]反对客省庄二期文化为先周文化的祖源者，指出客省庄二期文化的鬲与先周文化的鬲有些差异，两者不属于一个谱系。[270]主张此说者，则以“客省庄二期文化的高直领单耳鬲当是先周A型鬲的祖型”，或“先周B型鬲当是在客省庄二期文化的直桶袋足分档鬲的基础上，由于简化了制作方法而产生的”，来解释这些差异。[271]

如果注意到某一文化与先周文化的“相似性”，而主张它们之间有关联，却又发现它们间有许多“相异性”时，有些学者提出的解决方法就是建立一新中间类型，以化解其相异性。如尹盛平等人化解客省庄二期文化与先周文化的相异性的方法便是，在客省庄二期文化中分出双庵类型，以代表陕西西部至甘肃东部的客省庄二期文化，并作为姬周文化的祖源。[272]又如张长寿等人建议以姬家店、石嘴头、晁峪、刘家作为辛店文化的新类型，并暗示这个新类型可能与先周文化的祖源有关[273]；似乎也是为了消弭辛店文化与先周文化间的相异性。

综合考古学家提供的资料，我们可勾画出所谓“先周文化”，以及其与邻近考古文化间关系的草图。“先周文化”主要分布在西至宝鸡、长武，东至长安的泾渭流域一带。最具代表性的器物为分档鬲（袋足鬲）与联档鬲（瘪档鬲）；愈早及愈靠关中西部地区，分档鬲就愈盛行，愈接近周初及愈靠近丰镐地区，则联档鬲愈盛行。[274]在与其他考古文化的关系上，靠北方的先周文化遗存中，部分带有光社文化因素。靠东方的，多商文化因素；靠西方的，则多辛店文化与寺洼文化因素。它本身的一些特征，又可追溯到当地较早的客省庄二期文化中。[275]总而言之，无论是纵向由客省庄到先周文化，或是横向的先周与邻近地区考古文化，器物的同与异在各文化之间都不是绝对的，而呈渐进的连续变化。中间虽然有些缺环，但我们无法否认目前所见只是片面的考古学遗存。无论如何，由新石器时代晚期到早周时期，关中地区与甘青、陕北、山西、豫西各地区之间，多少都可以某种器物特征建立一种考古学上的联系，因此无论学者们认为周人起源于何地，都能找到一些考古学上的证据，而这也就是周人起源的争论无法解决的原因之一。在这样的考古学基础上，更多的、更精密的考古器物与年代学资料，的确能使各相邻考古文化间的演变缺环减少。但是，这并不表示我们就能建立起绝对客观的、与社会人群分类吻合的考古文化分类，也不表示我们能依赖器物间的相似性来追溯一个族群的起源与迁徙。

周人族源研究是一个很好的例子，说明以器物的“相似性”建构的考

古文化分类体系，与古代社会人群在时空中的分布并没有简单的对应关系。如果我们无法建立物质文化遗存与人类族群分类之间的逻辑关系，而考古学者仍然任意以两考古文化间某些器物特征的“相似”来支持自己的论点，或以器物的“相异”来驳斥他人的论点，那么我怀疑如此的考古资料与研究是否能解决先周文化或周人族源的问题。

族群现象与客观文化现象

结合考古与文献资料以探索周人的族源者，常忽略一个根本的问题：我们如何，或是否能够，由考古学人类遗存来探索一个古代社会人群的范围，以及这社会人群的起源？

由考古器物遗存来探讨一个社会人群的范围，其背后的假设便是：一个社会人群单位便是一个文化单位，而这个文化单位的范围（也就是社会人群的范围），可由器物形态特征的分布来辨识。这种研究取向，与20世纪前半段流行于新大陆考古学者间一种对“文化”的定义有关，即对文化之“范准模式”（normative model）理解。持这种看法的学者认为，文化是由人群间一些共同的观念与价值（范准）构成，人类的社会行为依循着这些范准。应用在考古学上，某些考古学家认为，人类在制作陶器或石器时也是依循某些观念与价值。在这种假设下，学者努力在一群器物中找出有代表性的或标准的器物，同时忽略这些器物间的差异[276]，以此作成考古学文化分类。因此增进发掘与分类技术，建立各遗址或地区间的年代学关系，成为20世纪前半段所谓范准考古学家（normative archaeologists）的主要共同关怀。[277]尤其是在新的年代鉴定技术（放射性碳-14）成熟后，特定形态的考古器物在空间、时间上的分布，更经常被认为是文化传播与人群迁徙的结果。[278]

基于这种对器物遗存与文化，以及文化与社会人群间关联的看法，一些考古学家认为他们可以建立起器物分类与社会结群（social grouping）间的关系。[279]尤其是在历史考古学中，考古学家经常宣称能提出一些考古学证据，来支持历史文献中的族群划分与人群迁移。[280]这种研究法受到很多批评；反对者指出，无论是考古学或民族考古学的研究都显示，社会政治变迁与陶器变迁之间常缺乏一致性。[281]在这些批评中，我们可见有些学者的怀疑相当程度上是受社会人类学族群本质研究的影响。[282]

关于族群理论的研究与发展，已见于本书第一章。简单地说，20世

纪70年代之后，学者们大多认为“族群”是以自我认同来界定的人群单位，族群边缘并不一定与客观的语言、体质或文化特征相吻合。由于考古学家的考察对象是以物质文化遗存及其所反映的意义为主，因此在这种对于族群的新理解之下，考古学者需面对的问题是：我们应如何建立客观的考古文化现象与人群主观认同间的关系？

对于历史考古学者而言，这不只是如何修正考古学田野方向以与人类学族群理论相结合的问题，也是应如何解读历史文献的问题。在本书第一与第二章中，我曾提及人类如何在资源竞争中以划分族群边界来维护、争夺共同资源，以及族群认同如何藉“集体记忆”来凝聚，族群边界如何藉“集体记忆”来划分。根据这些族群与记忆理论，在第三章中我也提出边缘研究的构想。在此，我们可以由边缘研究的观点，探讨先周历史与考古的问题。但问题的重点已非“周人的族源”，而是“华夏族群边界的形成”。

华夏族群边界的形成：渭水流域的例子

许多人类学研究显示，人类族群的形成与人群间的资源竞争有关[283]，而新族群体系与新的资源竞争关系又常由自然环境变迁与人群迁徙所造成。[284]在华夏的形成过程中，我们也能见到如此的环境变迁与人群资源竞争关系，也就是本书第二部分所描述的公元前2000-前1000年的气候变迁，以及河湟、鄂尔多斯及其邻近地区与辽西地区的游牧化。

在鄂尔多斯及其邻近地区，约在公元前2000年前后，整个地区人群的农业活动减少，人们对畜牧或狩猎的依赖增加，人群间冲突趋于剧烈。此后，人群活动遗迹在考古学上明显衰退或根本消失。在辽西地区，同样的人类生态变化发生略晚，但在公元前1500-前900年之间，也造成人类活动遗迹衰退的考古现象。青海河湟地区，在辛店、卡约时期（约公元前1600-前500年）当地人群也逐渐不住在固定的房屋中，放弃养猪与农业而偏好饲养马、牛、羊，放弃大型陶器而偏好便于携带的小型陶器与小饰物。这一切迹象都显示，当地的人已过着游牧生活了。

与这些变化相关的是，公元前1400-前600年左右，沿着鄂尔多斯南缘，以及整个向东延伸的晋、陕、冀三省北方山岳地带上，出现所谓“北方式青铜器文化”人群。虽有地区间的差别，一般而言这些人群在经济生态上更依赖渔猎或畜牧，而较少依赖农业，并有武装化倾向。这些考古学上的现象显示，发生在约公元前2000-前1000年的环境变迁，使得适

于混合经济人群生存的环境区域南移。公元前1400年左右，晋、陕、冀三省北方山岳地带成了人群资源竞争剧烈的地区。部分人群显然愈来愈赖驯养动物为生，这样的经济生态使得他们有很好的机动性，适于在激烈的资源竞争中掠夺他人或避免被他人掠夺。两个考古遗址，李家崖与碾子坡，说明这种人类生态变迁在约公元前1300-前1200年已波及关中平原的北方边缘地区。

李家崖与碾子坡遗址

陕北清涧的李家崖遗址是一个古城遗址，时代最早在公元前1300年前后。古城东西面筑有城墙，南北两面利用无定河河道的悬崖峭壁为防御屏障；说明当时人群冲突剧烈，防御设施有其必要。除了石斧、石刀、骨铲等工具所显示的农业生产活动外，马、牛、羊、猪、狗、鹿等动物骨骼发现不少，显示畜牧业也相当发达，以及当时人也从事狩猎活动。出土青铜器中除礼器与生产工具之外，又有大量的武器与车马器。这些青铜器中有些为商式，有些是商与地方风格的混合产品。更令人瞩目的是一些独具地方风格的产品，如马首刀、铃首剑、蛇首匕、管銎斧等。这些器物上的地方风格，也就是以动物纹饰为特征的北方青铜器文化传统[285]；一般认为，这是商周时期经常与商周人为敌的北方人群遗存。[286]与此属于同一文化系统的遗址多发现在晋西陕北，一般称作李家崖文化，或光社文化晚期遗存。最南边的此类文化遗存，曾被发现在泾水中游的淳化黑豆嘴墓葬遗址中。[287]

值得注意的是，李家崖遗址所出的陶器、石器、铜器、墓葬等，都与鄂尔多斯的朱开沟遗址所出非常相似。[288]朱开沟遗址被占居的时代约自新石器时代晚期到商初。如本书第五章所言，这是目前所知鄂尔多斯地区自新石器时代晚期人类活动衰退以来延续至最晚期的遗址。朱开沟遗址被放弃后，鄂尔多斯地区约有1000年考古学上的几近空白，至春秋晚期始出现游牧人群的墓葬。

甘肃长武碾子坡遗址，位于泾河支流黑水北岸的缓坡台地上。出土物中包含有多种不同时代、不同性质的文化遗存。以目前的资料看来，最早到这儿居住的是仰韶文化的人群，后来又有客省庄二期文化人群到这台地上来居住活动。这部分的资料尚未发表，但根据其他地区的发掘以及学者们的意见，陕西仰韶文化与客省庄二期文化的人群是以农业为其主要生业活动。[289]

碾子坡遗址的主要发现是先周时期居址与墓葬。居址屋基、墙壁及居住面皆经过精细的加工。墙上的壁龛内有未去皮的碳化高粱遗存。用于储藏的窖穴分布在房基附近，这些用过后废弃的坑内有灰土及夹杂的陶、石、骨等工具。290

与丰镐地区西周遗存比较而言，这遗址的最大特色是农业工具在数量与种类上都很少，而兽骨遗存则特别的多。兽骨中有牛、马、羊、猪、狗、鹿，其中牛骨约占一半以上。因此考古学者认为，以养牛为主的畜牧业在他们的经济生活中占有重要地位。291碾子坡先周文化早期阶段的年代，与前述李家崖遗址的年代相当，约当公元前1300年左右。

碾子坡遗址在先周文化的探讨中经常被提及，而李家崖遗址所属的光社文化，也是主张周人源于山西说的学者们探讨的关键。这些探讨大多着重于器物（尤其是陶器）的分类谱系关系。对于这两个遗址，我们有不同的关注焦点。鄂尔多斯地区、辽西地区以及河湟地区的考古遗存显示，由新石器时代晚期到青铜器时期，驯养动物在这些农业边缘地区人群中的经济生态上愈来愈重要。李家崖遗址与碾子坡遗址出土的大量牛、马、羊、猪、狗骨显示，相对于当时关中地区以农为主的人群，较依赖驯养动物的混合经济人群大约在公元前1300年左右已出现在渭水流域及其外围地区。

周人族源传说的历史记忆诠释

周人入居周原的时代约在公元前1300-前1200年。先前由考古资料中，我们已说明约在公元前2500-前1000年，发生于华北北方农业边缘地带的气候变迁、人类资源竞争与经济生态变化。这些发生在渭水流域北方与西方的环境与人类生态变化，在公元前1300年左右也波及渭水流域。从历史文献中我们知道，这时东方商人与商文化的势力已侵入关中东部地区。292因此，在周人崛起于周原的时代，渭水流域人群所面临的冲击至少是双方面的。一方面，当地以农为主的定居人群开始接触到一些较依赖驯养动物、较具侵略性的人群；另一方面，文明发展程度较高的商人挟其优越的政治力西侵，也对当地人群造成威胁。

公元前2世纪史学家司马迁在《史记》一书中记载了周人族源，以及居于周原之前他们的迁徙过程。这故事称，周人的始祖为后稷（相当农神之意），其母姜嫄为帝喾元妃。后稷自小就好种植，曾为尧的农师。后来，因夏代帝王忽视农业，他的儿子失了官，率领族人迁到戎狄

地区。此后族人便在戎狄间转徙流离，很长一段时间没有从事农业。到了首领公刘在位时，他重新领导族人从事农业，但在他之后，周人又放弃行农业足足有八代之久。到了古公亶父时，这位周人领袖才再带领族人复行农业。定居后，他一再容忍戎狄的侵扰，不愿与之战，最后为了避戎狄而迁于岐山下的周原，百姓也追随他迁来此地。这时，周人“乃贬戎狄之俗，而营筑城郭、室屋，而邑别居之”。293

对许多历史学家而言，这记载是，或至少大部分是，过去曾发生的历史事实。历史学者对此作了许多的历史地理考证。但是，我们知道“共同起源”对于人群的凝聚非常重要，以致人们经常创造、虚构、修正本族群或他族群的来源。294以此而言，这故事的历史真实性是可以存疑的。以下我将由另一种观点，“社会记忆”观点，来看这个历史记载。由此观点，这个记载应被视为周人（或后来的华夏）自我宣称的族群起源故事（emic ethnogenesis）。295

虽然《史记》成书之时，离周开国之初约有1000年之久，但这个周人起源记载中的片段，也见于较早的文献如《尚书》、《诗经》、《国语》之中。因此这个周人起源传说，至少其中主要结构因素，应有较早的渊源。在这周人起源故事中，有三点值得我们注意。其一，周人宣称祖先原来是行农业的，经过一番波折，到了周原后他们又努力从事农业。其二，周人宣称曾长期在戎狄间迁徙，但到了周原他们就“营筑城郭室屋”定居下来。其三，周人宣称其为避戎狄之侵夺，不愿与之战，而迁于周原。这个周人族源故事中，传递一个明显而强烈的信息：周人以“农业”、“定居”与“爱好和平”（或以德服人）来划定他们与另一些人（戎狄）的族群边界。因此，无论这个族源传说中有几分历史真实，它的主要意义都在于：一群人以此族源“历史”作为集体记忆来凝聚本群体。即使这族源叙事的内容主要根据周人记忆中的一些历史事实，这记忆也是一种选择性记忆。以这种选择性历史记忆，一个人群选择并强调他们的文化特征，以设定他们与另一些人的族群边界。

强烈的族群边界，常发生在因资源竞争而产生的人群敌对关系中。296周人的族源传说如此强调他们的“农业”、“定居”与“以德服人”特性，似乎显示以此凝聚的一群人是在一种资源竞争危机中：某些人以“非农业”、“移动”以及“战争武力”的手段来获取自然资源，与依赖农业定居生活的人群发生资源竞争。这样的背景，符合我们在考古学上所见——渭水流域北方与西方的人群，在公元前2000年之后对驯养草食动物的依赖

程度愈来愈强，他们的移动性与武装化程度也相对增加。而且，这个趋势，以及其他来自西方、北方的文化因素，在公元前1300年左右已出现在关中平原的边缘地区；如长武碾子坡、清涧李家崖、淳化黑豆嘴等遗址所见。

这个强调农业、定居、以德服人的周人族群意识究竟出现在何时？这是个不易解答的问题。不过，周人强调农业、定居等本族群特色，而又不否认他们与戎狄的牵连，这样的族群意识可能出现在西周末。在这时期，周人一方面无法否认自身与戎狄的牵连，但又亟于以这些文化特征来解释本身的族群性质，以让自己与一些同样以农业为重的人群彼此认同，并与另一些人群（戎狄）划清界限。这篇周人族源传说更可能成于春秋战国时期，如此，前面所称的“周人”便是东周时自称“夏”或“华夏”的周邦国贵族；“华夏”藉此界定自己，也界定自身与戎狄的区分。

无论如何，在克商之前的两三个世代中，周人及其他渭水流域族群所面临的真正敌人并非“戎狄”，而是来自东方的商王朝。与东方殷商政治体及其文化人群的接触，使得渭水流域各族群对彼此产生“西土之人”这样的认同意识。许多古文献，如《尚书》中的《泰誓》与《牧誓》篇，《诗经》的《皇矣》，《逸周书》的《商誓》与《度邑》两篇，都有关于西土与西土之人的记载。“西土之人”这样的自我称号，表示在周人率领当地土著（包括戎人部族）与商王朝的政治对抗中，产生了新的认同体系。同时，由于“西土”是相对于东方而言，这也显示以周人为首的渭水流域人群在文化上、政治上对东方的进取态度。

周人强调“农业、定居、以德服人”的族源传说，以及“西土之人”的自我意识，显示周人在族群意识上的矛盾。强调本身“农业、定居、以德服人”的族群本质，使周人与渭水流域所有务农的人群甚至与东方的商人成为一体，并排除经常迁徙、不以种植为主要生业、好以武力侵夺的人群。强调“西土之人”认同，周人与西方各族群为一体，包括在文化、经济生态上与周人有相当差异的族群，而排除东方以商人为主体的人群。这种族群意识上的矛盾性，是后来造成西周时期渭水流域政治纷扰的主要原因之一，也是华夏西部族群边界形成过程中的过渡现象。

周人与戎的关系

华夏的形成，包括两个相关的历史过程。一是各族群经选择、修改、妥协而形成共同的族源历史记忆，以凝聚彼此，并由共同的族号来

宣称新的族群范围，以此产生族群自我意识（ethnic self-awareness）。这个过程大致发生在春秋战国时期。此时黄河、长江中下游各邦国贵族人群间，出现共同的自称（华、夏、华夏或中国之人），以及在他们的起源传说中出现共同的始祖（如帝喾、黄帝）。另一个过程是，在人群间产生强化族群边缘的异族意识（the sense of otherness）。一个族群自我意识的产生，不只是由内部各族群凝聚而成，更重要的是，内部的凝聚需赖外部敌对力量（真实的或是被想象建构的）来促进。因此，“族群自我意识”与“异族意识”是一体的两面。这个华夏异族意识的产生过程，约略发生在西周至春秋战国之间。在这段时间中，周人与戎人的关系变化，以及因此导致“戎”这个称号含义的转变，表现这种华夏之异族意象的形成过程。

戎或西戎，在春秋战国时期是华夏民族对非我族类的称号，但这并不表示自周初或先周以来“戎”便是有别于周人的野蛮民族。由“戎”的字形构造（由甲、戈两部分构成）与其用法如戎工、戎兵等来看，“戎”字的本义应是指“兵器”或与军事有关的事物。汉代许慎所著的《说文解字》也将“戎”字解释作“兵”（兵械）。“戎”作为“野蛮的异族人”，应是后起的引申义。

在西周金文中，“戎”被用来称某些人群。如，陕西扶风县西周墓葬中出土的“冬簋”铭文有：“冬率有司师氏奔追御戎于周或林。”最早当周人称某些人群为“戎”时，是将他们当作野蛮的异族，或有其他含义，这一点值得深究。许多迹象说明，“戎”最早不但不是“野蛮的异族”，他们还与周人有密切的关系。在这方面，历史学者早有深入的研究。首先，如前引《史记》中的记载，周人曾长期与戎狄相处，因此在他们迁到岐山下的周原后，还需努力去除戎狄之俗。其次，根据《逸周书》记载，武王克殷时曾以“轻吕”进行一些胜利仪式。据学者考证，轻吕即“径路刀”，乃是流行于北方民族中与宗教有关的器物；在考古学上，这是属“北方青铜器文化”系统的铜刀。日本学者江上波夫曾指出，汉代时匈奴呼韩邪单于曾在与中国订盟的仪式上使用这种刀。297更直接的证据是，姬姓之族是周人的核心族群，姜姓族则是其最主要的姻亲及盟友，而在西周、春秋时期，这两大族群都还有一部分支族仍被称为“戎”。298

周人崛起于周原之时间，与使用北方青铜器的畜牧化、移动化、武装化人群出现在渭水流域的时代相当。文献中姬、姜二族与戎有密切关系，武王又曾使用属于北方青铜器系统的刀剑于重要仪式上。这些证据

都说明，在克商之前，以周人为首的“西土之人”中应包含“戎”。甚至可能周人与姜姓族原来都是“戎”，他们也就是考古所见商周之际出现在渭水流域的畜牧化、武装化人群。“戎”的含义在这时（商周之交）由“兵器”引申为“战士”或“善战的人”。周人在进入周原后，才开始行其农业生活（贬戎狄之俗）。他们强调自己的祖先是农神（后稷），强调自己以德服人，而非以武力，反倒有欲盖弥彰的味道。

周人的姻亲与盟友姜姓之族，与戎的关系更为密切。姜姓的申国在《竹书纪年》中被称为“申戎”。《国语·周语上》记载，千亩有“姜氏之戎”。《左传》中也有关于“姜戎氏”的记载。299另外根据历史文献，周人初入周原时，借着与姜姓族联姻并结为同盟来巩固他们的地位；西周之亡是由于姜姓族的申侯勾结犬戎作乱，将姬姓周王室及其臣属逐出渭水流域。这些史料都显示，在周人进入周原前以及整个西周时期，姜姓之族在渭水流域都有相当的影响力。姜姓之族和戎人的密切关系，与姜姓族在渭水流域的土著本质及其政治地位息息相关。姬、姜、戎之间错综复杂的关系，以及西周时他们间发生的一些事件所透露的族群政治（ethnic politics），是我们探索华夏形成的关键。

姬、姜、嬴、戎间的族群政治

如前所言，姬姓周人初入周原时便与姜姓族结为姻亲及盟友。周人与姜姓族的密切关系，更反映在周人以“姜嫄”为周始祖后稷之母的族源传说上。姜姓族的本土卓越地位，以及他们与姬姓、嬴姓、戎的关系，表现在一条文献史料上。这条史料见于《史记·秦本纪》，其内容为：大骆（戎人某部首领）的一个儿子“非子”，为周孝王牧马有功，孝王想安排“非子”作为大骆嫡嗣，取代原来的嫡子“成”。“成”为姜姓申侯之女与大骆所生，因此申侯反对这改嫡的事。他对孝王说：

昔我先郦山之女为戎胥轩妻，生中潏，以亲故归周，保西垂，西垂以其故和睦。今我复与大骆妻，生嫡子成。申骆重婚，西戎皆服，所以为王，王其图之。300

这个史料说明，姜姓申侯与戎人豪族间的累世通婚，能使得西戎与周王以及所有附于周的西方诸侯和平相处。如前所述，姬姓与姜姓之族原来可能都出于“戎”，那么这条史料也说明，当姬姓周人与其他类似背景的西方诸侯已完全“东方化”时，他们靠着姜姓族与戎人大骆之族的婚姻来维持他们与戎之间微弱的联系，渭水流域的政治安定由此得到保

障。

非子一族替周王养马，迁到宝鸡的汧水一带。他们在政治与文化上可能都深受周人影响。周孝王培植他成为大骆族戎人的首领，显然希望以此控制戎人并抑制姜姓申侯的势力。非子虽然没能成为大骆戎人的继承者，但周王另作了政治安排。他赐给非子“秦”邑的土地，使之成为周的附庸国，并赐之以“嬴”姓，让他继承并“恢复”嬴姓之族的祖先祭祀。据文献记载，嬴姓是东方以善畜牧著称的古老氏族。从此非子一族开始自称“嬴秦”，并假借了所有嬴姓祖源记忆以及东方的嬴姓近亲远亲，藉此遗忘他们的戎人出身。301因此，在这华夏西部族群边界形成的关键时期，“华夏”（严格地说是还未完全形成的华夏）与戎的族群边界尚未完全封闭，或者说至少有两个族群，姜姓之申与嬴姓之秦，处于华夏与戎的族群边缘上。

这种姬、姜、嬴、戎间的族群政治，一直延续到西周末。在周幽王时，又发生改嫡政争。这一次，周王要改的是自己的嫡子——又是姜姓申侯的外孙。结果造成申侯勾结犬戎倾覆西周。周孝王企图变更大骆之嫡，以及周幽王改自己的嫡子，所涉及的“受害者”都是姜姓的申侯，这或许显示两代周王皆有意抑制姜姓申侯的势力。再者，在前一例中，申侯以他与戎的关系来威胁周王改变主意；在后一例中，申侯直接联合戎人倾覆周室在渭水流域的基业。这都说明，姜姓之族对周王的威胁来自他们与戎人的良好关系。更重要的是，周孝王希望以秦人的祖先非子来取代申侯的外孙；周幽王被杀，周人退出渭水流域时，秦人又受周王委任收复渭水流域失土。这似乎也说明，至少从孝王开始，周人便有计划地培植秦人势力，以对抗姜姓与归附姜姓的戎人。因此，至少自西周中期起，姬、姜、嬴与戎之间便存在一种发展的、持续的族群政治关系。

华夏西部、北部族群边缘的形成

综合考古所见华北的环境与人类生态变迁，以及历史文献中所见西周时期渭水流域的族群政治，我们可以大略勾勒华夏西部、北部族群边缘的形成过程，以及与之相应和的，凝聚华夏的共同“起源”记忆之建构过程。首先，在公元前1300年前后，西方河湟地区与北方鄂尔多斯地区人群的畜牧化、移动化、武装化风气逐渐渗透到渭水流域一带。在晋陕之北的山岳地带（后来的长城地带）混合经济人群与以农业为主的人群产生剧烈的资源竞争。东方的商文化与其政治势力也在这时侵入陕西东部。就在这时，周人崛起于渭水中游的周原。无论周人是由哪里迁来周

原，在克商之前他们仅在周原也至少有百年历史。就此而言，我们可以同意学者之说：姬周、姜姓族与西北诸戎都是渭水流域土著，他们有相当的同质性与密切关系。[302]克商之前，虽然部分包括姬、姜与戎的渭水流域部族在文化上已有不同程度的东方化，但在周人克商的过程中，事实上姬周率领的是一个“西土之人”军事同盟，其中包括“戎”。因此，以“戎”作为野蛮异族的代名词，应是克商以后逐渐的转变，最早“戎”只是指这些人群的武力化特性，而无野蛮人的含义。

周人强调他们祖先在行农业上的功绩，这可说是在族群认同上一个强烈的宣告，使得他们可以和其他行农业的部族逐渐由共同目的（追寻及保护农业资源，对抗以畜牧、移动与掠夺为特征的人群）结为一个族群。在克商之后，姬周与其同盟，尤其是因分封而东迁建国的各部族，与东方旧有各邦国部族逐渐因密切的文化交流而融合。

由西周到春秋战国时期，特别是在周室东迁之后，周邦国贵族因着他们对戎狄的共同危机意识，以及在“尊王攘夷”之会盟与军事行动中产生的共同记忆，逐渐强化他们间的“夏”、“诸夏”或“华夏”认同。在春秋战国时，“夏”、“诸夏”与“华夏”这些周邦国贵族之自称词逐渐普遍。“诸夏”之称，代表着这样的认同群体仍为多元结盟，而非一体，反映在政治上便是春秋时周邦国间的会盟。“华夏”的原意可能便是“诸夏”；“华”也就是“花”，有众多繁盛之意。然而约由春秋战国时期至汉代，“华夏”逐渐由复数词成为单数词，且“华”本身也成为“夏”的同义词。这个“华夏”族称的变化，也反映着由春秋到秦汉华夏由多元到一体的过程，其在政治上的反映则是秦汉统一帝国的出现。

此新的族群认同也反映在东周各邦国贵族的家族祖先源流历史记忆上；各族自身原有的始祖之上，逐渐出现更早的共同始祖。《史记·周本纪》中记载后稷之母是帝喾元妃。同书《殷本纪》中称殷契的母亲简狄是帝喾的次妃。《五帝本纪》中，唐尧与帝挚的母亲也是帝喾的妃子。但是在较早的文献里，有关商、周祖源都不见帝喾传说。[303]学者认为，这是周人造出来的传说系统，以强调周人在华夏族群中的核心地位。[304]但是，这并不表示关于帝喾的传说可以被忽略。相反的，它的重要性在于：这个以帝喾为始祖的商、周族源传说，显示在华夏形成过程中，早期华夏透过对商、周王室族源的再诠释，以共同始祖记忆将各地商、周邦国贵族结合在一个“我族”范畴之中。较晚，约在战国时期，在帝喾、颛顼、太皞等各邦国贵族祖先之上又出现了华夏共同始祖黄帝，此标示

着华夏认同演进的完成阶段。

以上是华夏“起源”记忆形成过程。我们回到西周时渭水流域的族群政治情境，来看看华夏“边缘”的形成过程。当时，虽然局势变迁已使周王室及其追随者持续“东方化”，但许多被称为“戎”的部族仍保留其原来的生活方式与社会结构。他们在渭水流域仍有很大的势力，周人为了政治理由仍需与诸戎沟通。因此，在族群本质上介于戎和东方化的周人集团之间的姜姓之申便举足轻重了。最后渭水流域政治的安定，只能赖着姜姓申侯之族与戎的婚姻关系来维持。对于渭水流域的姜姓族而言，不断与此地的新兴势力联姻——先是姬姓周人，后来是大骆之族——似乎是他们维持在当地优越地位的手段之一。

对周王室而言，这种西方的族群政治关系，对于王室在东方所继承、建立的权威是有损害的。因为以婚姻关系为主要媒介的政治结盟，是一种部落联盟式的结合[305]，与“国家”所赖的阶层化、中央化政治结构基本上是相冲突的。当周王逐渐不能忍受这种关系时，他便直接结合大骆族中的非子一系（秦王室之先族），以对抗姜姓与其他戎人。最后，虽然周王室在渭水流域的势力被申侯与犬戎发动的政变铲除，但周人全力栽培的秦人崛起，将渭水流域纳入其势力范围，并在春秋战国时期逐渐成为“华夏”的一员。周室东迁，以及秦人在春秋时期的华夏化与其驱戎军事行动，消除了华夏与戎之间最后的模糊界限。在华夏心目中，“戎”成为野蛮异族的代名词，华夏西方、北方族群边界也至此大体完成并逐渐明确化。

春秋战国时，戎不但在西方，也广泛分布到中原各地。传统的看法多以为这是戎人东窜的结果。我们无法否定这个说法。但另一个可能是：戎的广泛分布，或许是华夏形成在春秋时达到一新阶段的信号。在这新阶段，华夏族群自我意识的出现，也使他们意识到许多必须排除在华夏之外的人群（戎）的存在。

虽然在一段时间内，有时华夏诸国仍不愿承认秦人为华夏，但由春秋到战国时期，秦人的族源传说中逐渐加入华夏的成分，而使他们成为毫无疑问的华夏。秦自认为是华夏，西方的华夏（包括秦人）开始称更西方的人为“氐羌”，于是“氐羌”或“氐”、“羌”成为华夏的新族群边界。由战国到汉代，以此为代表的华夏族群边界又在华夏的扩张下向西推移到河湟地区（见本书第八章）。

边缘与“异例”（**anomaly**）

在第三章中，我曾解释“民族溯源研究”在理论上的困境，并提出“民族史的边缘研究”构想。结合考古与历史学的“周人族源研究”无法得到令人满意的结论，以及这种研究讨论中学者的理论与方法缺失，都说明民族溯源研究的矛盾。在本章中，从边缘研究的角度，我借着周人的族源，以及造成此族源传说的人类生态与族群政治背景，来说明华夏西部、北部族群边界的形成。这个实例，也说明了以上两种研究取向（溯源研究与边缘研究）在对民族的定义、所依持的考古学，以及在对历史文献的诠释上，都有很大的差别。

在对“民族”的定义上，前者倾向于将民族视为有共同客观文化特征的人群集结；后者将民族当作是建立在成员主观认同上的人群范畴。在考古学方面，民族溯源研究认为客观文化遗存能反映一民族的文化特质，因此主要借重以器物形态比较与文化分类为主的考古学；民族边缘研究，由于相信族群边界的形成与环境、人类生态变迁及人类资源竞争有关，因此强调探索古代自然环境与人类生态变迁之考古学。最后，在对历史文献的解读上，溯源研究者期望在族源史料中探索有关一民族起源、分布、迁徙的史实；从民族边缘研究角度，我认为关于一族群（或民族）起源的历史记载是一种社会记忆，或历史记忆，它所表现的是人们合理化其当前族群性质、族群关系的表述，其中经常充满虚构与修饰成分而不一定是历史事实。虽然如此，透过文本分析（也是记忆分析）来诠释人们“为何要留下这些记忆”，以及对真实的过去人们“为何失忆”，我们可以读出当时人的认同与认同变迁。

最后，溯源研究中的考古器物学，以及历史与考古资料的结合，其方法论基础都是以事物与事物之间的“相似性”（similarity）来建立逻辑关系的类比法（analogy）。譬如，在器物学上，考古学者以器物的“相似性”来建立文化分类谱系与其在时空中的传播和变迁。这种考古学上的文化分类、传播与变迁，又被类比到历史文献之中——学者希望在文献中找到“相似的”历史事实，来与考古遗存现象作比附。更普遍的情形是，历史文献已为学者提供了“过去的架构”，历史考古学者只是用相似的、可类比的考古资料填入此架构之中。毫无疑问，类比法是许多人类知识产生的基础。但是类比的滥用或过分依赖类比，都经常造成一些伪知识。[306]“周人族源研究”这样建立在类比法上的历史考古学探索，便是例证之一。

与之相对的，在边缘研究中最重要的是对“异例”的诠释。所谓的“异例”，在本文中指一些变化的、不正常的、互相矛盾的考古遗存与文献现象。譬如，铜器铭文中渭水流域西周诸侯常自称为“王”，这与我们在先秦文献中所见“天无二日、民无二王”的西周封建制度相矛盾，这便是一个“异例”。又如，《史记》所载周人族源传说中强调他们是华夏正宗，但某些史料又暗示他们与戎有密切关联，这也形成一个“异例”。在考古资料上，一种考古文化的消失与变迁，如夏家店上、下层文化间的缺环，也形成一个需要解释的异例。因此，在考古与历史资料的结合上，最有意义的不是能互相印证的考古资料与历史记载，而是两者间的矛盾。如在文献中周人强调自身的农业定居特色，在考古上周人与一些畜牧化、武装化的人群同时出现在渭水流域的历史舞台上，也形成一种异例。透过对这些异例的诠释，我们能对历史上的一些现象有更深入的了解。

在一个人群的核心或在一个安定的时代中，我们经常可见到一些典范的、恒常的文化现象。异例经常产生在边缘——地理的边缘、时代变迁的边缘与社会边缘人群之中——因此它们容易被遗忘，或在某种强势意识形态（如族群认同）的影响下被大家忽略。边缘研究的主要旨趣，便是除了类比与其他逻辑法则之外，透过对异例的分析与诠释，来进一步了解历史与人类的社会本质。

第八章　华夏对西周的记忆与失忆

周王室东迁，开启了中国史上的春秋战国时期。由于犬戎之祸造成这样的局面，因此这事成为春秋战国时中原诸侯国贵族们深刻的历史记忆。此时北方戎狄又继续往南争夺生存资源，在此情况下，华夏认同及其族群边缘逐渐明确与强化。这样的变化终造成秦汉帝国的出现。华夏是一个保卫及扩张其资源领域，并在内部作资源阶序分配的“族群”（以共同祖源凝聚的人群）。秦汉统一帝国及其结构，可说是遂行华夏族群本质与意图的工具，特别是，华夏需要以军事武力来维护其边缘。于是在华夏形成所造成的新人类生态体系下，许多“历史”被建构，更多历史被遗忘。以下我要说明的便是，分析战国至汉初华夏历史文献对西周的“遗忘”，我们可以进一步了解华夏及其族群边缘形成的历史变化。

近代以前学者探讨西周史事，传统上皆依赖大约编写于战国至汉初的所谓先秦文献。近代中国考古学大兴，尤其是大量具铭文的西周铜器出土后，结合西周铜器铭文与先秦文献来研究西周史成了主流趋势。这也是一种历史研究的二重证据法。我相信，的确，这样的研究方法让我们对西周的认识有很大的增长。然而我也相信，一篇文献不只是“过去事实的载体”，它也是人们对过去“记忆的载体”。以此角度来说，西周铜器铭文记载的是西周时人认为重要的社会记忆，而先秦文献对西周的描述是战国至汉初时人对西周的回忆与记忆。如上所述，华夏认同及华夏边缘较明确地出现是在春秋战国时期，那么西周金文与先秦文献两者间的“差距”，应更能表现华夏与华夏边缘形成这样巨大的人类社会变迁。

一个社会人群选择、重组甚至创造他们认为重要的“过去”，并以他们认为可靠的方式保存下来。经由强调及保存这些“社会记忆”，该人群表达他们现实上的期盼、焦虑，以及其自我认同。我们先看看，西周时人在铜器铭文中留下哪些重要记忆，这些记忆又表现何种社会认同与关怀。

西周铜器铭文所表现的西周记忆

西周时，文字主要被书写在铜器、竹木简册与甲骨上（不排除其他材料可能也被用来书写文字）。西周甲骨，目前发现的不多，而且大都集中在周原一带，时间大约在西周早期或早周。由于甲骨是一种不易腐坏的材料，因此在其他地区、较晚的年代没有发现西周甲骨，显示周人

书于甲骨可能是受商人影响。西周时的竹木简册，虽然在考古遗存中没有发现，但由于这是一种易腐朽的材料，因此不能说当时没有书于竹木的习惯。尤其是，金文中有“册”字，官名有“作册”，这都显示当时有专司记载大事于竹木简册的职官。

无论如何，文字记忆刻在竹木简册上与铸之于铜器有相当差异。首先，它们间的差异在于前者是易朽蚀的材料，后者，如果保护得妥当可以留存上千年而无腐损。其次，将文字书于铜器，远较将之书于竹木来得耗费工夫。最后，由西周考古遗存来看，我们也知道西周时人细心埋藏、保存铜器，却未如此对待竹木简册。这样的差异也说明，铸于铜器的文字所传递的记忆，对于当时人而言是特别重要而需刻意保留的记忆。因为它们重要，所以保存它们必须选择永久性材料，值得花费相当人力，也值得仔细珍藏。这种保留重要社会记忆的企图，更清楚地表现在许多铜器铭文的典型结尾语“子子孙孙永保用享”上——需要被子孙永远保存的不是器物本身，而是它所承载的重要、荣耀记忆。

首先，我们看看哪些事值得记诸铭文。在西周铜器铭文中，最普遍而又明显的是为凝聚家族所保存的那些社会记忆。在最简单的铜器铭文中，通常只有作器者的名、其祖先之名，或者只有一族徽。在较长的铭文中，作器者常记载自己或祖先的功绩，以及因此受赏的荣耀。铭文经常以“子子孙孙万年永宝用”结尾。在这些铭文中，作器者主要以家族成员的身份来制造、保存这器物，并希望自己的名字、父祖的名字，以及由祖先到己身的功绩，能够为后世子孙永远记得。然后，借着这些家族记忆来凝聚此群体。有能力制作这些铜器的家族群体，自然是各有领域（国）的诸侯家族。

这些诸侯家族以男姓成员为主体。另外，他们通过婚姻关系建立一个个联盟圈。因此本家族存在于什么样的联盟圈，也需要借着金文来保存相关记忆。西周铜器铭文中，有许多是为器主的妻、母及出嫁的女儿所作之器。如《散伯车父鼎甲》器铭曰“散伯车父作姞尊鼎”[307]，这是散国贵族为其来自姞姓家族的妻子所作的铜器。《王乍姜氏簋》铭曰“王乍姜氏尊簋”[308]，这是周王为其来自姜姓家族的妻子所作的铜器。在这些铭文中，作器者提及女子的姓，也就是吹嘘自己的母亲、妻子从哪个尊贵家族嫁来，自己的女儿嫁到哪个尊贵家族去。有些西周铜器铭文中，女子与男子并列，如《叔鼎》铭称“叔、信姬乍宝鼎，其用享于文祖考，叔、信姬其易寿考多宗永命”[309]；又如《询簋》铭称“乍文祖乙白同姬尊

簋”。[310]这样的例子并不普遍，而以这种特殊方式被记载的女子通常是尊贵的姬姓，如此更可见女性在这些社会记忆中的功能。

许多西周铜器铭文中，都记载器主之祖先在西周开国时的功绩，以此强调他们本家族为姬周盟邦的记忆。譬如《询簋》铭称：“王若曰：询，丕显文武受命，则乃祖奠周邦。”[311]这是透过周王之口，来肯定作器者的祖先曾佐助文王、武王之事。《师克须皿盖》铭曰：“王若曰：师克，不显文武雁受大命，匍有四方，则隹乃先祖考有勋于周邦，干害王身乍爪牙。”[312]《乖伯簋》：“王若曰：乖伯，朕丕显祖文武，膺受大命，乃祖克弼先王，翼自他邦。”以上铜器铭文都循着同样的叙事手法，也就是透过周王之口来肯定作器者之祖先辅佐文王、武王克商的记忆。能够吹嘘此记忆的家族，应都是周开国时期姬周旧盟邦集团的成员。周之旧邦，这应是渭水流域邦国统治家族最尊贵的一种群体身份认同。

在铜器铭文留下的西周社会记忆中，战争是重要主题之一。许多铭文中都记载作器者受命征伐而后受赏赐之事。周人邦国对外征伐的对象很多，而其中被记录得最频繁的是他们与东国、东夷、南国、楚荆、淮夷、南淮夷之间的战争。如《令簋》记载有“伐楚白”之事。《宗周钟》记载“南国服子敢陷虐我土”因而劳师征伐之事。《明公簋》描述“王令明公遣三族伐东国”之事。《小臣速簋》记录了“东夷大反，白懋父以殷八师征东夷”之事。《应侯视工鼎》“敢加兴乍（作）戎，广伐南国，王命应侯征伐淮南夷”，此为应侯参与伐南国、淮南夷之战。西周金文中也有一些关于周人与其西方、北方敌人作战的记载，如《冬簋甲》记载器主“率有司师氏奔追御戎于林”并有其母随军而行之事；如《不期簋》称“白氏曰：不期，攸方、严允广伐西俞，王令我羞追于西”，此为器主参与虢季子白所领导的伐严允战事。但整体说来，由许多这一类的铭文看来，当时威胁西周邦国贵族的敌人，或周人为扩张势力而征伐的对象，大多是在渭水流域的东方与南方。

相对于婚姻结盟、祖先祭祀、对外征伐等大事来说，有些铜器铭文记载的是今人看来相当微末而不那么重要的主题，如较常见于铭文的渭水流域西周贵族彼此划分田土疆界的事。这类铭文记载分田之事由，再详载新田疆的四方边界所至，记录主持分田的官员及邻近见证人等。如《五祀卫鼎》记载裘卫从其邦君那儿得到田，并描述这田的四方边界。[313]《永盂》、《鬲从盨》、《散氏盘》等器都有类似主题的铭文。这些分田土疆界的记忆需载之于铭文，以及铭文记录此事需劳动许多来自各

方的“证人”，显示出西周中晚期渭水中下游各邦国间的田土争夺与纷扰相当激烈。

西周邦国贵族的记忆与认同

我们无法一一举出所有的西周铜器铭文内容。以上所举的例子，几乎都是渭水流域西周王畿及其附近出土之铜器。虽然目前考古所见西周铜器的分布很广，但绝大多数仍出土于陕西西周王畿附近，可见在当时，这儿的周王室及邦国贵族是最有能力掌握社会记忆（也因此掌握政治权力）的一群人。以下我们便根据这些铜器上保留下的社会记忆，来尝试重建西周时居于渭水流域的这些方国贵族的认同体系。

首先，对一个西周王畿附近的贵族而言，毫无疑问，最重要的社会身份应是自己属于一个有特定领土、人民的统治者家族。这个家族群体，由一群父系男性血亲所组成，其成员包括祖先、当前族人与其后代。在铜器铭文上强调该家族祖先的光荣过去，现在本家族人（作器者）所得的荣耀（通常是王的赏赐），并期望此记忆随着铜器而传之子孙，也就是藉此强调并期望该家族的优越地位得以延续久远。

其次，一个邦国贵族也是更大范围的、由几个邦国统治者家族构成的政治联盟圈之成员。这样的政治联盟圈，透过几个家族间的婚姻关系来建立。如姜姓的夨国统治家族，与奠、散、井等姬姓国统治者都有婚姻关系，而奠、散、井等又各自有其婚姻联盟圈，如此构成一些层层重叠或不完全重叠的圈子。因此，在铭文中提及自己母亲、妻子母家之姓（或及其国氏）以及女儿所嫁之国，一个西周贵族强调自己在一尊贵政治联盟圈中之身份地位。

周克商之后，许多周之盟邦贵族被分封到东方与南方建立其邦国。此时他们的家族旧邦仍留在陕西王畿附近。这些留在渭水流域的邦国，虽然一般来说国土狭小，但相较于往外发展的亲族邦国来说，他们是尊贵的旧邦。今日所见大多数西周铜器皆属这些邦国之器，也可以证明这一点。他们特殊的地位，一方面由于他们多在周王庭中有特定职守，接近权力核心；另一方面，他们的地位并非完全来自于克商后周王的封赐，而更来自于其为周人克商时的盟友。在渭水流域，许多邦国作器者在铭文中强调祖先协助周人克商之事，也就是宣称自己出身于周开国前就已经存在的旧族，是以姬周家族为中心的一个“开国集团”之成员。并不是宣称这种记忆，就能被承认为这尊贵的开国集团之一员。从这类铭

文前的“王若曰”来看，这种认同必须通过周王的认可。或者，通过周王的认可，其开国元勋之后的身份更能得到肯定。

有些铭文记载作器者参与对外族的征伐，因而受赏赐之事。除了希望以此荣耀的家族记忆凝聚后代子孙的家族认同之外，它也表达了西周邦国贵族的“异族意识”。也就是说，通过这些四方征伐铭文，他们告诉后人，哪些人群是与“我们”敌对的“他们”。异族意识也是一个群体自我界定的认同边缘。经由强调这些与敌对异族间的战争记忆，西周邦国贵族界定“我群”最外层的社会文化边界。以此来说，西周金文中经常记载周邦国贵族征讨南方、东方异族之事，值得我们注意。看来似乎是，对南方、东方异族的敌意，与来自各方的邦国联军共同征伐他们，以及刻意将这些战事记录于铜器铭文中，藉此西周贵族们强调一个更大范围的“我群”认同，包括渭水流域旧邦集团、封于东方的新邦国，以及顺服于周王的东方旧族。这是我们在金文中所见西周贵族最大范畴的我群认同。

总之，居于渭水流域的西周贵族曾根据其所存在的社会情境，为了某些社会目的，选择性地保存记忆于铜器铭文之中。现实的社会群体组织提供记忆与回忆的框架，让他决定哪些事值得被记忆。如此，他们的社会记忆产生于家族、姻亲政治联盟圈、周之开国旧邦集团，以及相对于野蛮外夷的周邦国等贵族群体圈中，他们制度化的集体回忆——在铜器上铸铭文以及用之于特定仪式，均为这样的活动——也强化这些群体认同。

战国至汉初华夏对西周的遗忘

战国至汉代的文献中记载许多西周史事，我们可以将之视为当时人在一种新的族群认同与新社会秩序下对西周的集体回忆。这种新认同与新社会秩序便是，由战国末至秦汉逐渐成熟的华夏认同与华夏帝国（以汉帝国为代表）。人们的群体认同靠着历史记忆来塑造及强化，认同变迁也靠建构新记忆以及“失忆”来达成。因此，西周铜器铭文所留下的周人记忆，与战国至汉初时华夏对西周的集体回想之记忆，这两种记忆间的“差距”特别能反映华夏（与华夏边缘）形成这样的时代变迁。

我们无法全面探讨西周金文资料与先秦文献间的断裂与异例，事实上学者早已根据金文怀疑先秦文献的正确性。譬如，关于西周的礼制，学者大概都接受某些仪式、礼制在西周时的确存在，但是如《礼记》、

《周礼》、《仪礼》中所记载典制整齐的礼乐制度，可能是战国至秦汉儒家对过去的想象与重建。以下我仅从几个方面来说明战国秦汉时人对西周的遗忘，或记忆误差。

在战国文献所表现的西周记忆中，我们可以发现许多渭水流域的西周邦国被遗忘了。在考古发掘以及相关铭文中，这些小邦国如夨、等，陆续被发现。其中，20世纪70年代在宝鸡一带陆续出土的夨国遗址、墓葬及铜器特别令人瞩目。考古资料显示，夨国是一个几乎与西周共存亡的国家。相关铭文也说明，夨国统治者家族是姜姓之族，他们与散、井、各国之间都有婚姻关系，也曾与散国有疆土纠纷。最后，在有些铭文中夨国之君自称“夨王”。以下，我便主要以这些与夨国有关的西周记忆，从几个主题来说明战国至汉代时人对西周的遗忘。这几个主题是：历史上的太伯奔吴问题，西周诸侯分田疆的记忆，西周诸侯称王问题，以及西周的主要外敌。

太伯奔吴问题

春秋晚期，江苏南部的句吴崛起，进入中原政治舞台。战国到汉代的中国文献中，许多记载都述说长江下游的吴国王室是周太伯的后代。司马迁所著《史记》，关于此的记载如下：

吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子而王季历之兄也。季历贤而有圣子昌。太王欲立季历以及昌。于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮。文身、断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。[314]

便是如此，战国至汉代，及至于当代，许多学者都相信吴国王室是姬姓周人的后代；在周克商立国之前，周文王的两位伯父，太伯与仲雍，为了避让王位而奔于江苏南部。张筱衡早在20世纪50年代就曾指出，太伯所奔之吴，就是虞，在渭水流域而不在江苏南部。夨国遗址出土后，张筱衡之说获得考古上的证实；太伯所奔之吴，就是夨国。

此历史事件与记忆，涉及十分繁琐的考古材料与文献论证，以及文字考据，我将在本书第9章中作详细解说。在此，我们仅从故事中太伯从西安附近奔逃到1000余公里外长江下游苏杭一带并成为本地统治君王这样的情节，便可知这是个十分明显而荒谬的集体遗忘或集体历史建构。由西周到战国，相关的过去被遗忘，战国至汉初之人“忘了”太伯所

奔之吴是在宝鸡一带。此“遗忘”与新的历史记忆建构与华夏的形成有关。江苏南部吴国统治阶层长期接受华夏影响，他们假借“太伯奔吴”传说以成为一个尊贵华夏祖先的后裔，并以华夏身份对抗侵扰华夏之国的楚国，因此当时华夏之国的贵族们似乎也相信吴国王室家族为周太伯的后代。

争田与分田疆

在前面，我们曾提及夨、散分田的《散氏盘》铜器铭文。由许多类似的西周铜器铭文看来，渭水流域诸国间的分田土疆界或争田，应是当时相当普遍且重要的事。在战国至汉代，西周诸侯分田疆之事还保存在一个“虞芮争田”之历史记忆中。汉初注经的学者毛苌，对《诗经》中“虞芮质厥成”有如下的诠释。周文王时，虞、芮两国国君争田，久不能决。他们都认为文王是个有仁德的人，于是约好去让文王判别曲直。进入周人领域后，见到耕作的人都互相礼让田间分界之处，走在路上的人也彼此让路。进入城邑中，又见到男女分开来走，也不教老年人手提重物。到了朝中，士礼让大夫，大夫礼让卿。虞、芮的国君说：我们是小人，不适于到这君子的地方。于是，他们彼此让出有争执的疆土，将它变成闲放无人居之地。

虞、吴两字的主要部分都是“夨”，虞、吴都是夨的异体字。因此“虞芮争田”之“虞”事实上就是“夨”。“芮”就是西周金文中的“内”国，也是渭水流域的邦国，与夨国邻近。也就是说，在西周金文记忆中与散国有田土纠纷的夨国，在战国文献记忆中则早在周文王时也与内国有同样的纠纷。因此，这个战国时人对发生在西周立国之前的一段记忆显然是有所本；或许不会早到周文王时，但至少它反映西周渭水流域各邦国争田分疆界的事实与记忆。然而在华夏形成后的战国至汉代，儒家化的华夏将周文王“圣王化”。西周邦国贵族分田土记忆的原始社会意义被扭曲，在加入新的情节后便成了“虞芮争田”的历史记忆。这样的历史记忆，成为儒家实现其理想国的工具，被用来强化华夏英雄圣王以德服人之特质。

西周邦君称王问题

描述周代典制、礼仪的《礼记》称“天无二日，土无二王”，《孟子》中也记录孔子的话称“天无二日，民无二王”；许多战国至西汉的先秦文献都显示，当时人认为自西周以来便只有天子可称王。

然而在西周金文中，经常有邦君自称为“王”。除了上面提及的夨王外，至少还有“吕王”（吕王鬲）、“丰王”（丰王斧）、“武乖几王”（乖伯簋）、“厘王”（彔伯簋）等见于西周铜器铭文中。有些学者认为，他们是“同周天子并无受封和统属关系的他邦君长，即包括某些以姬、姜为姓者的氏羌首领”。315王国维早已注意此现象。他对此的解释为：“古时天泽未分，诸侯在其国自有称王之俗。”也就是说，他认为，当时王的地位至高无上的观念尚未建立，所以诸侯在其国内称王。

他的说法是对的，但我们仍可对此作些补充。首先，这些称王者主要是渭水流域的邦国之君。夨国活动在宝鸡汧陇地区。与厘王有关的彔伯活动在扶风周原南部。与吕王与武乖几王有关的方国以及相关器物，都分布在灵台、武功一带。丰王一族曾与秦相婚，大约不离陕甘一带。其次，这些其统治者称王的邦国大部分是周开国集团中周人的盟友旧邦。316

金文中西方邦君称王的现象，显示西周时的渭水流域可能有不同于东方的政治结构与秩序。在周人及其盟邦克殷之后，部分周人宗亲与盟邦支族被分封到东方，另一部分旧族则仍留在渭水流域的王畿附近。当时的情况或许是，接收并结合商人旧有邦国势力的封建宗法制度流行于东方，而渭水流域诸邦国仍保留部族联盟的余习。我们从西周铜器铭文记忆来看：周人的盟友邦国在克商之后仍世代传递着祖先有功于周开国大业的记忆，以此强调他们与周王的联盟关系，他们又以婚姻关系建立其政治结盟网，包括姜姓申侯与戎人领袖家族的婚姻结盟，这些都是部族联盟政治的特色或余习。人类学的研究也显示，这种以双边或多边彼此交换女性以建立政治联系的作为，是一种流行于许多部落联盟中的政治结合方式。317渭水流域之西周邦君经常自称为“王”，应也是此种部族联盟体制下的现象，或当时已为过去体制之余习。

国家是有中央化（centralization）权威与由上到下层级化（stratification）统治组织的政治体。战国到汉代文献所勾勒的西周体制，强调周王无上的权威，以及层级有序的爵制及相应的礼乐制度，便是属于这种类型的政体。在战国至秦汉华夏的形成过程里，有中央化至高王权的统一华夏国家在列国之合纵连横政治中逐步成为现实。于是西周时一些情况被遗忘，过去邦国君主称王之事已非战国至汉代时人所能想象。

周人对外征伐问题

《史记》称，早在西周建国之前，戎狄便曾攻打大王亶父所领导的姬周族。该文又提及建立西周的武王将戎人驱于北方，以及后来周穆王对犬戎的征伐，最后叙述申侯与犬戎攻灭西周之事。《汉书·匈奴传》的记载与此类似，但更详细些；除了《史记》的内容外，其文提及懿王时王室衰，戎狄交侵，以及懿王的曾孙宣王兴师伐戎。到了公元5世纪范晔所著《后汉书》中，西周与戎之间的史事就更丰富了。除了古公亶父、武王、穆王、懿王、宣王与戎的战争外，又增添了季历（武王之祖）伐西落鬼戎、燕京之戎，文王（武王之父）御伐昆夷、犭严狁之戎，夷王（懿王之子）命虢公伐太原之戎，以及厉王（夷王之子）时戎狄杀秦仲，而后宣王命秦仲之族伐戎，以及最后，幽王命伯士伐六济之戎而败北等西周君王伐戎之事迹。这些正史与更早的先秦文献对戎狄的记载，让中国史家普遍认为“戎狄之祸与西周相始终”。

如前节所言，在西周金文中，渭水流域西周邦国对外征伐的方向似乎不在北方，而是在南方与东方；征伐的主要对象并非戎，而是东国、东夷、淮夷、南淮夷、南国、楚荆，等等。若战国至汉的文献记载是正确的，那么究竟是什么原因使得西周王畿附近的邦国很少记录对戎的战争，而多记录他们伐东国、东夷、淮夷、南国、楚荆等外敌的战争？若战国至汉的文献记载有误，那么为何有这样的记忆误差？从《史记》到《汉书》而及于《后汉书》，西周诸王与戎之间的战争内容愈来愈丰富；从这一点来说，我认为这些“史实”十分可疑，或至少西周贵族不认为它们非常重要。无论如何，西周金文与战国至汉的文献之间，在此的确有些记忆断层。

在上一章中我曾提及西周时期姬、姜、秦、戎之间的复杂关系。周人与其最主要的姻亲及盟友姜姓族，可能都与渭水流域诸戎有密切关联。直到西周、春秋时，这两大族群中都还有部分支族仍被称为“戎”。克商之后，姬周与其盟邦努力往东、往南发展；金文中出现的大量征伐南国、东夷、南淮夷的铭文，反映的便是此趋势。相对的，周人及其西方盟邦与西方诸戎关系日远。然而，即使如此，“戎”并非渭水流域西周邦国的异族外敌；周人解决与戎之间纷争的主要办法是通过婚姻结盟（如姜姓申侯家族与戎人大骆家族间的婚姻），或扶植戎中的新兴势力（如非子部族的秦人），而非征伐。最后结束西周的申侯与犬戎之乱，其性质应介于内乱与外患之间。

周室东迁后，犬戎之祸的历史记忆，以及所有西周邦国与北方部族

间的冲突经验与记忆，使得周之邦国对北方部族采取严峻的防堵与征伐政策，此防堵政策促使或加快北方部族的游牧化。相对的，北方部族的游牧化也促成或加快南方诸夏、华夏邦国贵族我族意识的凝聚。也就是说，华夏对其北方、西北“戎狄”之异类感与敌意，促成华夏认同以及“华夏边缘”意识的出现。东周时，据《史记》记载，“自陇以西有绵诸、绲戎、翟、镕之戎；岐、梁山、泾、漆之北，有义渠、大荔、乌氏、朐衍之戎；而晋北有林胡、楼烦之戎，燕北有东胡、山戎”。这个从陇西到燕山之北的一条线，便是此北方华夏边缘。因此，东周以至于汉晋时的华夏重新找寻、建构一个关于戎的历史记忆，这个“历史”强调，自周开国前以来戎人一直都是周人及华夏的敌人。

为何记得？为何遗忘？为何误记？

政治动荡与因此造成的人口迁移、文献流失，是造成失忆的原因之一。西周末年，申侯与犬戎发动政变，周幽王在动乱中被杀，继位的周平王及其邦君、贵族们逃离渭水流域。在逃亡前许多铜器被贵族们仓促埋入土中，由铭文传递的记忆也随之中断。其他材料记载的文献也可能在动乱中流失。这是战国时人对西周渭水流域一般情况失忆的原因之一。

在战乱中文献流失，不是造成一个社会对过去失忆的唯一原因，甚至不是最重要的原因。遗忘，由另一个角度来说，也是重整社会记忆的机会。尤其在一个大变局之后，社会需重整社会记忆，以重新凝聚社会价值，重新界定社会人群的范畴。因此人们选择、重组、遗忘过去，以使之符合新的社会现实。由此观点，以下我要说明造成战国、汉代时人对西周的记忆、遗忘与误记的最主要原因是春秋战国时期华夏的形成。华夏认同需要一些“敌对的他者”来强化其边缘。西周亡于戎的记忆，以及春秋时期华夏的驱戎，使得战国至汉代的华夏忘了“戎”原是姬姓、姜姓的盟友或本族支系，而将之视为自周开国之前一直存在的敌对异族。

华夏与华夏边缘同时形成。促成华夏我族意识萌芽最重要的“华夏边缘”，应是华夏对戎狄之异类感造成的其北方我族边缘。春秋战国文献叙事常以“戎狄”与华夏、诸夏作对比，此亦证明较明确的华夏族群边界先出现在其北方。在东方与南方，华夏之族群边界尚在调整之中。为了现实的族群利益，有些原来的蛮夷被纳入华夏之中，这可由重整历史记忆与遗忘来达成。如春秋末，在华夏需借重东南的句吴来对抗楚国的时代背景下，华夏与句吴的领导家族一同将“太伯奔吴”的记忆移植到句吴的

祖先身上。由此，句吴王室成为毫无问题的华夏子孙。相对的，渭水流域的夨国，以及句吴原来的祖源记忆，都被遗忘了。

虽然华夏族群意识逐渐形成，但在政治上，春秋战国时期的华夏集团仍处在分裂的状态。战国儒家是一个统合有序之华夏理想国的设计者。“西周”在他们的历史记忆建构中，成为拥有中央化王权之帝王与阶序化大小诸侯，共同组成的和谐、统一理想国。在这种背景下，西周时渭水流域以婚姻为联系的部族联盟余习，以及邦君称王之俗，都被遗忘。西周邦国贵族争田分疆界的记忆，也成了儒家化华夏圣王的故事。

古史记忆与失忆

在本章中，我以一些西周铜器铭文与战国至汉代文献为例，说明由西周到汉代哪些记忆被记得，哪些被遗忘或误记。显然，人们仰息其间的社会群体认同体系（包括家庭、家族、族群、部族、国家等）提供集体记忆与回忆的架构。社会群体认同变迁，则导致人们的集体失忆与重建新记忆，以排除部分成员或召纳新成员。战国至秦汉时期，华夏认同与统一的华夏国家形成，同时进行的便是当时人对“历史”的集体回忆、失忆、修订，他们对西周部分情况的失忆、误记与想象，只是其中的一小部分。即使后来中原帝国的统治阶层有时并非华夏或汉人（如所谓征服王朝），但战国至汉初华夏作者留下的历史记忆，包括西周与戎狄的记忆，一直是中原帝国内重要的社会集体记忆。

战国至汉代学者建构了华夏古史系统，这倒不是个新说；中国史学家顾颉刚早在20世纪20年代便提出“古史层累造成说”这样的看法，并造成喧腾一时的古史辨运动。然而当时经过一连串冗长的辩论后，特别是在“科学的”方法如考古学、民族学被用在史学研究（以当时傅斯年建立的历史语言研究所之研究为代表）之后，顾颉刚被认为只是拆穿了一些虚构的古史，但对于过去“真正发生了什么”并没有太多贡献。

如今我们应如何重新了解顾颉刚“古史辨”之学术意义？首先，我们应了解当年的时代背景，以及此背景在长程历史上的意义。战国至汉初华夏作者们选择性地保留、修订与建构华夏历史记忆，其时代情境背景是此一时段中华夏认同与华夏帝国的形成。在此之后虽有魏、辽、金、元、清等北族入主中原，但此体系并未有巨大变更。这个庞大的族群认同与政治体系（也是人类生态体系）遭遇重大调整的时期是清末至民国成立的二三十年间。此便是世界国族主义潮流下的中国国族建造，将以

华夏认同意识为核心的中原帝国，改造成以中华民族——传统“华夏”与“华夏边缘”之集结——为基础的新民族国家。在此巨大时代变迁下，自然，民国成立前后有一波对中国古史的集体回忆（包括争议）、失忆与重新建构的浪潮，包括今日学者们论之甚详的晚清“黄帝子孙历史”争论。[318]古史辨运动，也是此浪潮的一部分。当时参与此古史辨之学者众多，他们对各个古代圣王存在与否，以及其所代表之民族为何等议题殷切关注，并相互激辩。这些都显示，他们并非是要否定古史，而是相反，殷切盼望为中华民族建立一个可靠的、科学的古史。

因此可以说，顾颉刚虽提出“古史层累造成说”这样的历史卓见，但他未能察觉当时他参与的疑古、信古与重建古史争议，仍是为合理化“现在”（科学、民主与民族统一之当代中国）的新一波古史建构。因此他也未能提出一个理论来解释人们的群体与文化认同如何影响其回忆，以及人们如何以“过去”来合理化“现在”，并合理化对理想未来的追求。但我们无法以此苛责顾颉刚。无论如何，西方两个社会记忆或集体回忆理论的先驱哈布瓦赫、巴特利特与顾颉刚是同时代的人，他们的经典著作完成在20世纪20-30年代。[319]然而几乎是在半个世纪之后的80年代，他们的著作才广泛影响历史学、社会学与人类学[320]，特别是在族群认同及国族主义等问题上。此也显示，由于生活在“历史”所造就的世界中，人们普遍对“历史”之建构性缺乏基于社会记忆的认识。这一方面，古今中外皆然。

第九章　边缘人群华夏化历程：吴太伯的故事

华夏边缘随着华夏的扩张向外漂移，藉由两种变迁过程来达成：其一，华夏心目中的异族概念向外漂移的过程，这是下一章的主题；其二，华夏边缘人群假借华夏祖源记忆以成为华夏的过程——这是本章的主要内容。

现在，江苏一带的人毫无疑问是华夏。但是，在战国以前这儿的人曾被华夏称作“荆蛮”。春秋时期，苏南吴国的王室曾假借华夏祖先而成为华夏，这便是苏南地区人群华夏化的重要关键。在《史记·吴太伯世家》中，司马迁记载了春秋时吴国王室的起源及其世系：

吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌。太王欲立季历以及昌，于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮，文身断发，示不可用。以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。

根据这个记载，偏居东南的吴国王室是周人后裔。由于江苏丹徒大港烟墩山宜侯墓及其他有关西周考古材料的出土，有些学者认为，“太伯奔吴”的历史记载在此得到考古学证据的支持，因此更确信在商末曾有太伯为首的一支周人，由陕西周原迁至长江下游。在另一方面，由于渭水中游的周原与苏南的句吴在地理上隔得相当远，许多历史学家怀疑这段历史记载的真实性。[321]早在20世纪50年代即有学者提出，太伯所奔之吴可能不是东南沿海之吴，而是渭水流域的夨（吴）。70年代，夨国遗址在陕西省宝鸡附近的汧水流域被发现后，这个说法也得到考古学证据的支持。

在本章中我将说明，目前的考古证据难以支持太伯曾奔于苏南的说法；太伯可能只是逃到宝鸡的夨国去。但是，只否定太伯曾奔于苏南是不够的。一个历史记载可视为一种社会记忆；为了某种现实理由，社会常选择、强调或创造一些“过去”。因此，春秋时期为何有“句吴王室为太伯之后”这样的社会记忆保留下来，值得我们深究。关于这一点，我将以华夏族群边缘人群“寻得或假借华夏的祖先”，以及华夏“寻回失落祖先的后裔”，来解释句吴为太伯后裔之说的由来，也由此来说明族群是由集体祖源记忆来凝聚，并以改变、创造新的集体祖源记忆来达成认同变迁。因此，由春秋吴国王室家族的华夏化，以及汉魏晋南北朝时其他北方民

族华夏化的例子，可以说明“找寻失落祖先的后裔”及“寻得或假借一个祖源”这样的双向或单向认同活动，是华夏改变本身族群边界与边缘族群华夏化的一种基本模式。这也是人类族群认同与族群认同变迁的普遍现象。

考古证据：长江下游西周青铜器文化及其渊源

1954年，江苏丹徒县出土一批西周铜器，其中的宜侯夨簋有铭文记载虞侯被改封到宜地的事。据古文字学者唐兰考订，虞便是吴，虞侯夨是仲雍的曾孙周章，他所受封的“宜”在江苏丹徒附近。他认为，这个考古发现证实了古文献中的太伯奔吴之说。322后来此类出土西周青铜器的墓葬在长江下游陆续有发现，因此唐兰的看法广为考古学界与历史学界接受。323并且，由于这些墓葬大多是不见于北方的土墩墓，有些器物又颇富地方特色，学者多认为这印证了《史记·吴太伯世家》之说，认为“吴国统治者是周人，人民为荆蛮。丹徒烟墩山、母子墩等墓反映中原、土著两种文化因素，体现了这种民族构成”324；或指出此考古资料可印证文献中太伯奔吴后“文身断发”接受荆蛮之俗的记载。325

在这些研究中，学者大多只是以这些墓葬出土的“西周青铜器”来印证文献中太伯奔吴之说。但是，具某种文化特征的器物，可能被外来者刻意收集或仿制，它并不能毫无疑问地反映拥有者的族群身份。更重要的是，在这样的“历史考古学”研究中，学者们以历史资料所组构的“过去”作为考古资料分类与解释的蓝图；为了符合这蓝图，学者们对某些考古资料的分类与解释有削足适履之嫌。譬如，苏南有“西周墓葬”，但这些墓主生前所住的“居址”似乎很少被发现，或有意被忽略。在同一地区，与这些墓葬时代部分重叠的人类居址也确曾被发现，这些遗存被称作“湖熟文化”遗存；相反的，这文化的墓葬却很少被发现。再者，苏南西周青铜器墓几乎都是葬于土墩的，但以本地区的土墩墓来说，学者也倾向于将有商周铜器的与没有铜器的分开，而忽略它们在其他方面的相似性。显然因为学者为了呼应太伯奔吴之说，而将出西周青铜器的墓葬与湖熟文化居址分开，也将出西周青铜器的墓葬与其他土墩墓分离，以表现外来的上层统治阶级与土著荆蛮的差别。326因此，在考古学上即出现了同一时地有湖熟文化居址却无墓葬、有西周墓葬却无居址的怪现象。327这实在是因为太伯奔吴故事深深影响考古与历史学者对于考古资料的分类、命名与诠释。因此，对于这个问题，我们必须先将文献记载置于一旁，就由所谓湖熟文化、苏南土墩墓（包括出商周青铜器的墓）

之间的关联，它们所反映的社会经济背景及其渊源，逐一厘清。然后，再探讨这考古学证据是否支持周人曾涉过千山万水移居于此，并统治当地的原居民的说法。

马家浜文化与良渚文化时期

公元前5000-前3000年的太湖地区是考古学上的马家浜文化时期。在较早的马家浜类型中，当时人们住在近水边的土丘上，种植水稻并从事渔猎与采集。他们留下稻谷粒、农作工具，以及大量的兽骨、鱼骨、螺蛳壳等遗存。墓葬特色是未见墓坑，随葬品不丰，但玉器已出现在墓葬中。崧泽类型（约当公元前4000-前3300年）是马家浜类型的发展与延续。与前期相比，这时人们使用石器增加，制陶技术更进步，墓葬中的随葬品更丰富。稻作农业是人们主要生计所依，畜养（猪）及渔猎为辅助生业。葬式仍是不挖墓穴的平面掩埋。[328]

在良渚文化时期（约当公元前3000-前2200年），太湖地区居民的原始农业已相当发达，并驯养水牛、猪、狗、羊等牲畜。稻作之外，当时人可能还种植瓜果植物。竹器编织与丝、麻纺织工艺有相当高的水平。良渚文化遗存中最受人瞩目的是它的玉器，有珠、管、坠、玦、璜、璧、镯、瑗、琮等。[329]玉琮上曾发现兽面纹与鸟纹，学者认为与商代铜器纹饰的源流有关。[330]在墓葬上，虽也有浅穴，但主要还是平面掩埋。有些墓的随葬品异常精美丰富，显示当时社会分化已达相当程度。

在西方的宁镇地区，新石器时代晚期遗址发现不多。经发掘的主要有南京的北阴阳营遗址、太岗寺遗址与江宁的昝庙遗址。在这些考古遗址中，普遍出现玉制装饰品。出土的穿孔石斧与有段石锛等石器，显示当地文化与长江中下游原始文化的关联。[331]南京北阴阳营遗址是一个圆阜形土墩，早期遗存的年代与太湖地区马家浜时期相当。[332]当时的人从事锄耕农业。有些陶器在形制上受龙山文化影响，有些在纹饰上受仰韶文化影响。玦、璜、管、珠、坠等玉器被普遍用来殉葬。埋葬死者是以平地掩埋，或是选低洼处掩埋的方式，不挖墓穴。[333]宁镇地区约当崧泽时期的是昝庙下层遗存，这类遗存的玉器有半璧形玉璜及玉坠等。更晚的有相当太湖流域良渚文化的遗存，发现有良渚式高颈双鼻壶，玉器有玉璧及兽面纹玉佩等。

湖熟文化时期

在苏南新石器时代晚期遗存之上，普遍存在着一种由铜石并用时代到青铜时代的遗存。这些遗存无论是居址还是墓葬大多出于丘墩上。对于这些考古遗存的分类与命名，学者们的意见相当分歧。一般的命名有湖熟文化（宁镇地区）、马桥类型（太湖地区）、土墩墓遗存（苏南），或吴文化、吴越文化，出有西周青铜器的土墩墓又被称为西周墓。对于同一命名，学者所指称的遗存范围又有差别。譬如，对于湖熟文化，有些学者认为这是由殷商到东周的遗存334，有些将之定为殷商中期到西周早中期的遗存。335这些纷歧的意见，多少皆因受到太伯奔吴历史记载的纠葛，以及对“吴文化”的认定不同所致。

太湖地区晚于良渚而早于西周的考古遗存，可以马桥类型为代表，出土陶器为典型的几何印纹陶。此时已出现了刀、凿、镞等小件铜器。出土遗物中的觚、觯、尊、簋、瓦足盘等器，和器物上的云雷纹，以及扁平三角形石镞，都与中原的河南偃师二里头、郑州二里岗的同类器物或纹饰有密切关系。336此时明显的变化是，殉葬玉器的传统衰退，且大量吸收中原地区文化因素。

在宁镇地区，湖熟文化遗址大多分布在河湖沿岸紧靠山岗的土墩上，通常有上、下两层遗存。早期湖熟文化（下层遗存）的人群，约活动在商中期到西周中期之间。他们的文化与本地区新石器时代晚期人群文化，有许多前后相承的关系。337在墓葬上，两者都保有苏南新石器时代以来平地掩埋的方式。早期湖熟文化人群与北方商文化圈人群有相当的接触。他们所使用的鬲与二里岗商代中期的鬲极为接近；内壁有刻纹的陶钵也常见于商代早期遗址。湖熟文化陶器上的几何印纹，更经常在殷商陶器上发现。338其他如商人文化特征的卜甲，在北阴阳营的湖熟文化遗存中也有发现。339

西周中晚期，江苏南部考古遗存多出于土墩墓。此时，原始青瓷已在发展阶段。丹徒烟墩山、大港母子墩、溧水乌山、句容浮山等地部分墓葬中有典型西周青铜器。据一项不完全统计显示，20世纪50年代以来陆续发掘出有青铜器的土墩墓已近百座。铜器中有标准的地方产品，也有由中原传入之器（亦可能在当地仿制）。340

以上考古文化遗存显示，苏南地区新石器时代晚期至西周时期的文化是相当灿烂的；对于中原文化而言，它不只是接受者，也是贡献者。近几十年来，中国考古学上的一个重要成绩就是打破了以中原为中心的华夏文化起源一元说，而长江下游的考古发现即在这方面作出相当的贡

献。在有关太伯奔吴的文献记载中，商代晚期的苏南一带经常被描述成蛮荒地区。这其实反映着华夏族群形成后，在族群中心主义偏见下华夏对边缘地区及边缘人群的观念。事实上与考古所见并不相符。

其次，由北阴阳营期或良渚文化时期到商周时期，苏南地区持续受北方中原文化的影响。因此西周青铜器出现在此地，不能作为商末太伯率领移民来此的证据。再者，新石器时代晚期苏南地区的社会分化已达相当程度。某些墓葬中大量使用玉器殉葬；由采集材料到制作这些玉器需耗费许多社会人力，因此拥有这些玉器也代表拥有足以掌握大量社会人力资源的权力或财力。长期与北方地区有文化接触，当地社会领导阶层又已相当程度地掌握社会资源的利用与分配，在此情形下，来自渭水流域的太伯是否能取代当地的领导阶层，这是相当令人怀疑的。因此，太伯奔于句吴之说并不能得到考古学上的支持，反而在某些方面，考古材料反映了这历史记载的虚构性。

长江下游的西周墓葬与青铜器

我们再来看看被当作是太伯奔吴证据的长江下游西周墓葬及有关青铜器。这些被称作西周墓葬的遗存，被发现在江苏句容浮山果园，丹徒大港母子墩、磨盘墩、烟墩山，溧水乌山，仪征破山口，丹阳司徒，南京浦口等地。浮山果园西周墓发现有西周时代的陶鼎、陶鬲与几何印纹硬陶、原始瓷豆等。铜器只有1件铜戈。341溧水乌山一、二号墓出土铜鼎、铜方鼎、提梁卣等西周器，同时也有陶器与原始青瓷。342丹阳出土的是窖藏，铜鼎有烟炱痕，铜簋有长期使用的磨损痕迹。343南京浦口出土西周末到春秋初的青铜器，形制简朴，范铸痕清楚。各器底部都有浓厚的烟炱痕，有的还有修补痕迹。344母子墩出土青铜器较多，计有青铜礼器9件，铜兵器百余件（大多是镞），车马器数百件（大多是小甲泡）。另外也发现了几何印纹陶及原始瓷器，其中有6件青瓷豆。出土宜侯夨簋的烟墩山遗址中，发现铜器共14件，也有“青釉陶豆”1件。345

以上这些墓葬除了出青铜器外，它们还有一些本土特色：大多伴有几何印纹硬陶及原始青瓷，且大多建在土墩上。由这两点来看，它们与其他广泛分布在苏南的土墩墓没有太大的区别。部分铜器上的纹饰，与当地陶器上的几何印纹相同或相似。346这些青铜器制作与埋藏的年代，最早在西周昭、穆王时期。在前面我们曾提到，自新石器时代晚期以来，苏南与中原早已有双向的文化互动。因此，苏南出现的所谓“西周青铜器”很可能是当地贵族模仿中原器物之作，部分也可能是当地贵族收集

的中原产品。若要将这些墓葬当作是周人墓，在考古证据上不够充分。更值得注意的是，许多这种苏南西周青铜器都有经过长期使用的痕迹，而北方殉葬的商周青铜器大都纯为礼器；显示这些器物对于苏南贵族而言，有不同于它们对中原商周贵族的象征意义及用途。

最后，烟墩山宜侯夨簋上的铭文，是支持太伯奔于苏南者最常引用的证据。铭文中记载虞侯夨改封于“宜”之事；虞侯之父为虞公。唐兰及许多学者皆认为虞与吴相通；由出土地点证明“宜”在江苏丹徒一带；虞侯夨就是仲雍的曾孙周章。因此，他们认为宜侯夨簋的出土，证实了太伯奔于句吴之说。347

同样根据这篇器铭，黄盛璋提出不同的意见。他依据铭文中“锡（赐）在宜王人十有七姓，锡郑七伯”，认为“周初淮河流域为徐戎、淮夷等族所隔阻，远未达到长江下游，丹徒一带不可能有周贵族在宜，十有七姓，也不可能将郑之七伯锡到这里”。他认为“宜”必近郑；本器后来被带到丹徒去，因此才出现在丹徒烟墩山墓中。他并由铭文记载，周王先省览武王、成王伐商图及东国图，然后到“宜”举行改封仪式，认为“宜”在东国，又是畿内直辖，可能即后来的宜阳。348董楚平则认为南方的吴或虞是由北虞分出，初封可能在江北仪征一带，后来南迁丹徒或其附近。349由此可见，根据本器铭文来解释句吴王室源流，学者们的意见也相当分歧。

无论如何，根据宜侯夨簋证明太伯奔句吴之说，主要是因为在文字学上虞、吴两字可通用。在宜侯夨簋铭文上，“虞”字从虎从夨。据李学勤考证，此字为从吴省声，是虞字的异构。350也就是说，吴与夨是相通的。周法高对此也早有说明；他指出：吴字省“口”就是夨，如周字省去“口”作“用”是一样的。351因此，综合许多学者的举证及意见，以及宜侯夨簋铭文中虞字的形构，都说明构成虞、吴的一个主要成分是夨。夨与吴可相通，虞、吴都是由夨演变而来。352如果“虞侯”出现在苏南的器铭中，使得学者忽略由陕西到苏南的山水隔阻，而相信太伯曾远奔到此。那么，如果在陕西也发现与“吴”有关的考古证据，是否能更合理地说明太伯所奔之地呢？

另一种考古学证据：渭水中游的夨国遗址

由于长江下游的句吴距陕西岐山太远，许多历史学者如崔述、刘节、童书业等，均怀疑在周克商之前周太伯为了避让王位是否可能或是

否有必要奔逃到如此遥远的异邦。[353]但对于太伯所奔之吴究竟在何处，则是众说纷纭。

周初重器散氏盘，铭文记载夨、散二国割土约剂之辞。张筱衡认为夨国即吴国，也是虞、芮争田之虞国。陇县一带有吴山，夨之得名与吴山有关，因此夨国应位于吴山所在的陇县一带。[354]他的看法为太伯所奔之吴提供一新说，但在当时没有受到重视。20世纪70-80年代，夨国遗址及遗物纷纷出土于陇县、宝鸡一带，所出器物大多是西周早期之器，也有部分中、晚期器。这些考古发现证实了夨国的存在及其时代与地理位置。[355]

根据这些考古发现，以及有关出土器物铭文的研究，考古学家认为夨国早在商末周初就活动在汧陇河谷台地，主要存在时代与西周平行。夨国确切的位置或其较集中的活动范围，约在汧水上游的陇县到下游的宝鸡一带。根据出土器物及铭文显示，夨国东与姬姓的散、井等国为邻，南与国为邻，而夨国之君与这些国家的领导家族间都有婚姻关系。[356]

刘启益根据夨国考古遗存发挥张筱衡之说，认为太伯所奔之吴就是夨国，也就是虞国。他与张筱衡的意见可归纳如下：（1）夨之得名与吴山有关，吴山在陇县西，汧水之南；（2）传说中的“虞芮争田”之虞便是夨国，因与岐山周原很近，虞芮两国的国君才可能到那儿找西伯（文王）解决争端；（3）“太伯奔吴”传说中的吴也是夨国，除文字上的关联外，还有吴山为证；（4）周灭商之前的“荆楚”在今阡阳县，阡阳位于汧水中游，吴山在其西；由此也证明太伯所奔的吴或荆蛮是在汧水流域一带。[357]

张筱衡与刘启益之说，尤其是在地理上，似乎解决了千古以来学者对于太伯传说的怀疑。但黄盛璋对此有不同的意见，他认为夨国非吴国亦非虞国。他提出的理由如下：（1）从文字的形音义上来说，夨不是吴或虞；（2）夨国不是姬姓，而吴是姬姓国；（3）吴山在春秋战国时被称为汧山，后来才改为吴山。[358]我们若仔细探索黄盛璋对此说的质疑，可发现他的看法不能完全成立。首先，黄盛璋以汉代著作《说文解字》之例，并不能说明西周时夨的字音与字义，毕竟两者在时代上差了1000多年。而且，西周时的夨国完全不见于历史文献中，我们不知道夨作为国名时的读音及含义。其次，汉代文献称吴山本名为汧山，或说古文为汧山，只说明汉代人所看到的古文献中它被称为汧山，并不表示吴

山之名是战国之后的人所创造的。胡渭在《禹贡锥指》中说：“自周尊汧山为岳山，俗又谓之吴山，或又合称吴岳。”[359]依他的看法，吴山是汧山的俗名或别称。现在由于夨国遗址发现在吴山附近，以及相关的铭文考释，使我们得以接触到汉代人难以窥见的资料，证明至少在西周时这儿就被称作“吴”或“夨”了。

至于夨国之姓的问题，我曾由“夨王”与邻近国家的婚姻关系，姜姓的吴岳（大岳）传说，以及夨国邻近吴山的位置，推证夨国王室应为姜姓。[360]因此我同意黄盛璋以及其他学者的意见，夨是姜姓国。但是夨为姜姓国，并不因此否定太伯所奔之吴即为夨。太伯传说中主要有两个组成成分：一是“太伯去国奔吴”或“太伯奔荆蛮”，二是“太伯成为荆蛮的君主”。以前者来说，这是很普遍的由于继承造成的政治性出走或分家，后者则是带有明显华夏族群中心主义歧见的历史记载。如果我们将太伯是否成为吴的君主当作未知，只以“太伯去国奔吴”这件事来看，则太伯所奔之吴国并不必是姬姓国。周人与姜姓族有密切的婚姻关系早为学者们所熟知。据文献记载，古公（太伯之父）的妻子也是来自姜姓。一个失意的王子，逃到母舅国中寻求安慰与保护也是合理的。西周将亡之时，太子宜臼（平王）曾奔于姜姓外公的国（西申）里。因此太伯所奔的吴，很有可能便是姜姓的夨，就在宝鸡附近。

至于“荆蛮”与汧水、吴山一带的地理关系，刘启益以先秦文献及金文说明荆便是楚，荆、楚常连称。他又指出，周原甲骨卜辞中有“楚子来告”，此楚曾附于周方伯，其位置应离周原不远。他与张筱衡都引《水经注》中“楚水又南流注于渭”，及《元丰九域志》“凤翔府，虢，有楚山”，证明楚在今汧水中游的阡阳县。[361]刘与张的这个说法，虽然还需更多的证据来支持。但是，西周建国之初或更早的楚或荆楚，与春秋时人观念中的荆楚，的确可能所指不同。扶风庄白出土的墙盘铭文中提及“弦鲁昭王，广能荆楚”。[362]虽然春秋以来，即以此荆楚等同于春秋时楚国所居（长江中游一带），但事实上昭王南征之荆楚是在何处仍值得探讨。出土于岐山县董家村的五祀卫鼎，记载当地贵族划分田界的约辞，参与公证者中有“荆人”与井人[363]；我们可以怀疑当时这“荆人”是远自湖北或江淮而来。

“荆”可能与汧山（岍山）、汧水中的地名“汧”，或西周金文中的国名“井”有关。小篆中“荆”作；但以金文证之，在西周时荆从井作。刘节曾指出，“汧”或“岍”原来是从井的；他由出土彝器及铭文证明井人所

居可能在今汧水流域。[364]由西周金文中，我们也知道夨、散之间有“井邑田”；井又曾与宝鸡茹家庄、纸坊头的𢐗国通婚。[365]井之所在应距宝鸡不远。荆、井、汧等这些古文字上错综复杂的问题，还待文字学家去厘清。在此，我且举一个尚待验证的假设：可能在西周建国之前，周人观念中即已有地名为井（或荆），为偏远蛮荒之地，这个地方就在汧水流域到宝鸡一带。后来由于文字的增衍及人群的流变，当地的地名分化为汧（水名）、岍（山名）、井（国名），而“荆”后来成为蛮荒之地的代名词；它作为一种华夏南方族群与空间边缘，其指称内涵随着华夏的成长往外推移。对于荆蛮最原始的指称地，及此地名或人群概念的漂移等问题，我们还需有更多的资料来探讨。

以上我们陈列了两种有关“太伯奔吴”的考古学证据。虽然“夨国说”看来较为合理，但我们还需更多的证据来支持此说。至于“句吴说”，我认为主张此说者所提出的考古学证据难以成立，或至少是不充分的。这个说法仍需面对一个老问题：太伯何须，或是否有可能奔逃到长江下游一带？

我们有时得承认，“过去”对现代人而言有如一个“异国”[366]，对于那个国度里发生的事情，我们的认识会受到当代的“理性”所限。对于许多历史学者而言，当代的社会现实（如江苏南部是中国的一部分，苏南的人是毫无疑问的华夏），与历史文献记载（太伯奔吴），都塑造学者的“理性”。在这种背景下，考古资料也因此被用来“合理化”我们对过去的认识。

现代历史学家与考古学家藉各种文献及文物来“证明”太伯曾奔于苏南，春秋时苏南之国的统治家族是否也能寻找、运用各种社会记忆来证明自己是华夏之裔呢？由于了解今人的“理性”，我们也可以尝试探索古人的“理性”。因此，以下我将由另一种角度来探讨太伯传说。由这个角度，我们探讨的主题不是太伯传说中的“历史事实”，而是历史记忆。

作为历史记忆的太伯传说

历史文献所记载的不完全是“历史事实”，这是所有历史学者都同意的。因此，历史学者的一个重要工作便是在许多文献记载的比较中“去芜存菁”，以找出“历史事实”。对于许多历史学者而言，这就是历史工作的全部。但是，愈来愈多的史家对于“芜”感兴趣；如果它不是历史事实，那么为何它会被编造出来，而且被记载流传？由此观点，历史记载可以

被当作是一群人的集体记忆，这种集体记忆固然大多是根据过去发生的事实，但也有许多是创造、扭曲、假借而产生的虚构性集体记忆，或至少都是选择性的，以符合某社会群体所认知的社会现实。我们可以由此角度来探讨“太伯奔吴”传说。

首先我们看看产生这说法的春秋时期（公元前771-前476年）的社会背景。公元前771年，西周因戎祸而结束，东迁后的周王室失去实质上号令诸侯的地位。这时期留下的历史记载，或是战国时人所记得的，主要是周所封诸侯与蛮夷戎狄相争，以及他们之间互争领导权的记录。这些周所封诸侯自称“夏”、“华”或“华夏”，以别于他们心目中的蛮夷戎狄。这些历史记忆显示，在春秋时期华夏的族群范围逐渐明确化；一方面以相同的自称来凝聚“我族”，一方面以蛮夷戎狄等异族概念来排除他族，以划定华夏的族群边界。也就是说，定义及辨别谁是华夏，以及争夺“诸夏”（许多华夏之国）的领导地位，对于春秋列国之领导贵族来说非常重要。这时有几个处在华夏边缘的政治群体，如渭水流域的秦，长江中游的楚，以及长江下游的吴、越等国，大量吸收华夏文化并迅速发展，因此先后卷入中原诸夏的政治活动中。就是在这种族群与政治环境下，先秦文献留下许多关于这些“华夏边缘”之统治家族祖先起源的复杂历史记载。

以自称太伯后裔的吴国王室来说，根据文献记载，我们对吴国较深切的了解始于吴王寿梦时期。这时南方的楚国崛起，侵陵诸夏，中原诸夏的安危受到极大的威胁。在吴王寿梦时，楚国的大夫申公巫臣投奔晋国。他又从晋国出使吴国，教吴国如何用兵及车战以牵制楚国。吴国从此卷入中国的政治之中；当时是公元前585年。[367]华夏历史文献对于在此之前的吴国，只有太伯传说记载以及太伯到寿梦的王室世系，这也证明在寿梦之前吴与中原华夏诸国的往来很少。

由太伯到寿梦的吴国王室世系，《史记》中的记载如下：

太伯卒无子，弟仲雍立，是为吴仲雍。仲雍卒，子季简立。季简卒，子叔达立。叔达卒，子周章立。是时周武王克殷，求太伯、仲雍之后，得周章，周章已君吴，因而封之。乃封周章弟虞仲于周之北故夏墟，是为虞仲，列为诸侯。周章卒，子熊遂立。熊遂卒，子柯相立。柯相卒，子彊鸠夷立。彊鸠夷卒，子余桥疑吾立。余桥疑吾卒，子柯卢立。柯卢卒，子周繇立。周繇卒，子屈羽立。屈羽卒，子夷吾立。夷吾卒，子禽处立。禽处卒，子转立。转卒，子颇高立。颇高卒，子句卑

立。是时晋献公灭周北虞公，以开晋伐虢也。句卑卒，子去齐立。去齐卒，子寿梦立。

在这个谱系中显然有两种不同的世系，表现于两种不同形式的人名上。最早的四代人名中都带有伯、仲、叔、季等称号，这是周人的命名习俗。此后到寿梦共十五代，诸王的名字都与这周人命名习俗无关。主张这是吴国王室的真实谱系者，或能将之解释为周人东迁后“从蛮夷之俗”的反映。但是，这更像是将一个周人谱系安置在当地领导家族原有谱系之上的结果。

到了寿梦的下一代，周人命名习俗又出现在他第四子的名字“季札”上。季札在吴国历史上是个特别的人物。他之所以特别，是因为他没有成为吴王，也没有丰功伟业，却能被历史记载下来。根据《史记》的记载，寿梦有四个儿子，其中季札特别贤能。寿梦想把王位传给他，但季札不肯受，于是寿梦先以长子诸樊摄国事。寿梦死后，诸樊要将王位让给季札，季札还是不肯接受，逃位耕田去了。于是诸樊继承王位。王诸樊死时，传位给他的弟弟余祭，希望如此兄弟相传，最后得以让季札得位。因此余祭又传位给余昧。余昧死，遗命传位给季札，季札又避位逃走。[368]由这个季札逃位让国的记载，我们可见到太伯传说的影子。太伯故事像许多传说故事一样，不断地被重述。《吴越春秋》中对于太伯故事的记载，除了与《史记》相似的内容外，还增添了一些情节。如古公死前，令季历让国于太伯。古公死，太伯、仲雍归来赴丧，并且再一次让国不受，返还荆蛮。与《史记》中的版本相比较，《吴越春秋》中的太伯故事，与季札兄弟间的让位就更相似了。

我们可以更深入地探索历史记载中季札这个人。《左传》中记载，鲁襄公二十九年吴子派季札出使至鲁。季札来到这个保存周礼最好的周人宗亲之国时，要求观赏周人礼乐。在观赏中，季札对每一节都有恰当的叹美之词。然后他又到齐、郑、卫、晋等中原上国，对这些国家的执政者以礼以德多有建言。与《左传》类似的记载，也出现在《史记》之中。这些文献表达着，季札虽出身于边远的吴国，但他对于华夏文化有深切的了解与爱慕。也就是说，华夏的历史记忆特别强调季札深受华夏礼乐教化的行为言谈。

为了理解季札与太伯奔吴历史记载的关系，我们须再提起20世纪30年代英国心理学家弗雷德里克·巴特利特关于记忆的研究。[369]他曾做过一些有关个人记忆的著名实验，说明当人们在回忆一个故事时，事实上

是在重新建构这个故事，以使之符合自己的心理构图（schema）。他所谓的“心理构图”，就是由于人们过去经验与印象之集结而形成个人或社会群体的一种态度或心理倾向。每个社会群体都有一些特别的心理倾向，这种心理倾向影响该群体中个人对外界情景的观察，以及他如何结合过去的记忆，来印证自己对外在世界的印象。因此，在回忆时我们是在自己的心理构图上重建过去。[370]由此角度，我们可以思考华夏历史文献（一种集体记忆）对季札的记载。

季札的事迹，以及华夏对此的记忆，也许说明了太伯传说的由来。太伯逃位奔吴传说，是周人历史记忆的一部分。当崛起于苏南的吴国逐渐接触华夏，而他们的上层领导家族深度华夏化时，他们逐渐有了如华夏的“心理构图”。在此构图上，过去的历史记忆（太伯传说），被他们与华夏共同用来合理化他们的华夏身份。他们将当时所知的太伯世系，与本家族的世系衔接起来（并遗忘一些祖先），这便是吴为周人后裔之说，以及《史记》中吴国王室世系的由来。在发现自己是太伯后代后，他们的行事也更遵循华夏的道德典范，以符合自身华夏倾向的“心理构图”。因此，太伯让国之事在季子兄弟身上重演，而季子本人深度华夏化的言行，更是华夏认同下的一种表征与展演。

不是自我宣称华夏即可获得此种身份，吴国统治者的华夏认同还需得到其他华夏的认可。据《论语》、《左传》、《国语》等古文献记载，春秋时期，不但吴国君王自称是周人之后，许多华夏上层人物包括鲁君、晋君等诸侯以及孔子，也都认为吴国王室是周人后裔。[371]在此，如季子这般深度华夏化的吴国贵族，应是关键人物。季子兄弟让国的事，中原诸国或有耳闻。而季子个人在周游列国时所表现的深度华夏化，也让华夏诸国贵族印象深刻。更重要的是，吴人站在诸夏这一边与楚为敌。根据《左传》定公四年的记载，吴王劝随国不要藏匿战败的楚王时，他说：

周之子孙在汉川者，楚实尽之。天诱其衷，致罚于楚，而君又窜之，周室何罪？君若顾报周室，施及寡人，以奖天衷，君之惠也。

在这段话中我们可以看出，当楚国威胁到许多华夏的安危时，吴国俨然成为周之子孙的保护者。吴王是否曾说出这些话并不重要，重要的是它保留在华夏的历史记载中，成为华夏的集体记忆。因此，当春秋时诸夏受到秦、楚等国及戎狄的侵扰时，中原诸夏应当乐于发现在南方有个“兄弟之国”（而非蛮夷之邦）能为周之子孙效力。黄池之会（公元前

482年）后，得到盟主之位的吴王夫差志得意满，遣人向周敬王致意邀功。他所说的，仍是夸耀自吴王阖闾以来吴国为“兄弟之国”所立的功绩，而周敬王也口口声声称夫差为“伯父”。372这些华夏的文献记载，一再肯定吴国王室的华夏身份，但是我们也可由此看出，诸夏认可吴国王室家族为华夏的族群利益背景。

因此，句吴王室成为太伯后裔，可说是句吴与华夏互动的结果。一方面句吴王室吸收华夏文化（包括华夏的历史记忆），使他们在华夏历史记忆中找到太伯传说，以合理化自己的华夏身份。华夏在族群利益抉择下，也以“太伯奔吴”的历史记忆来证实句吴王室的华夏身份。而句吴王室成员季札的深度华夏化，可理解为他以言行来证明自己的华夏身份，华夏的历史记载也因此特别记得季札的事迹，以认同他的华夏身份。最后，所有这些句吴与华夏双方面刻意强调句吴王室之华夏性的努力，反而显示了句吴由华夏边缘进入华夏族群核心时的族群认同危机。就是这种危机，使得句吴王室需要以言行（季札的华夏化言行，以及吴国对楚国的征伐）来强调华夏认同，也使华夏有需要在历史上特别记得吴国王室的这些华夏化言行。373

近年来，人类学者马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）与奥贝塞克拉（Gananath Obeyesekere）之间，有一场关于历史与文化结构的绵长辩论。这场辩论的背景是，根据许多文献记载，英国航海家库克船长（Captain Cook）在1779年抵达夏威夷，在一场祭典中他被土著尊为神，后来又被土著杀害。萨林斯认为，过去发生的历史事实（库克船长到达夏威夷被土著尊为神），成为当地文化结构的一部分；这样的文化结构，在夏威夷历史中不断被重复（土著将外来白人当作有神性的酋长）。374奥贝塞克拉则指出，事实上库克船长并没有被土著神化，而是被有文化偏见的西方船员、旅行者、人类学家神化了。他认为这种“西方人到野蛮地区被当地人尊为神”，是西方文化中一种根深蒂固的观念。因此，萨林斯所谓“神话的创造”，不止在土著中，也发生在包括人类学家的西方人之中。375

太伯传说与库克船长的事迹，可说是同一故事模式的不同版本。这种故事模式——高等文明的人到野蛮地区被尊为神或酋长——不只是奥贝塞克拉所谓西方人的偏见，而是人类文化接触中产生的普遍现象。“寻找一位外来的祖先或神”或“寻找到野蛮地区被尊为神或酋长的祖先”，普遍存在于土著与华夏（或夏威夷土著与欧美白人）的文化与认同结构

中。

季札兄弟间的让国，重复太伯兄弟让国此一历史事件——这就是萨林斯所谓在历史结构中重复实践的历史。但是，这种历史结构的基础其实只是历史记忆，而不必是历史事实。因此，奥贝塞克拉对库克船长故事历史真实性的质疑是合理的。作为社会集体记忆，“神话”与“历史”在人群认同上并没有太大的区别。因此，除了探讨一个历史事件是否曾发生之外（如，是否有太伯迁到苏南？是否真有库克船长在夏威夷被土著尊为神？），更重要的问题是，在什么样的社会背景与历史过程中，一个“历史事件”或“被创造的神话”得到了它特别的社会意义。

华夏化的策略：寻得或假借一个华夏祖先传说

以上我们只是在“历史事实”之外，提出一种对太伯奔吴传说的解释。在关于句吴的历史文献上，我们难以再进一步证实这个解释。但是，如果将眼光顾及许多华夏边缘人群成为华夏的例子，那么我们可以发现，事实上这种解释在理解所谓“华夏化”时有其普遍性。也就是说，由吴国王室华夏化与太伯传说的例子，我们可以发现一种华夏边缘人群华夏化的普遍策略，那就是，寻得或假借一个华夏祖先传说。而对于华夏而言，“寻回失落的先人后裔”是他们认可某华夏边缘人群为华夏的办法。透过这样的互动过程，华夏与进入华夏的人群共同建立新的历史记忆。

这种假借祖先传说的例子，在中国历史记载中不胜枚举。春秋时期，与吴国同处于华夏边缘的国家有秦、楚、越。关于秦王室的族源，《史记·秦本纪》中记载：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土……乃妻之姚姓之玉女……舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国或在夷狄。[376]

《史记·楚世家》中也记载楚王室的由来：

楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙，昌意之子也，高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融……季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。[377]

同书中越王的家世也与华夏有关：

越王勾践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀。[378]

春秋战国时期，可以说是华夏第一次调整其族群边界。这时吴、越、楚、秦等国王族成为华夏，似乎皆由其上层统治家族寻得或假借华夏祖先，以及由华夏赋予华夏祖先记忆，这样的双向互动来完成。

汉代至魏晋，华夏不断以华夏祖先记忆赋予移入中国之城的“五胡”政权之统治者家族身上。《史记》中称“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维”。[379]《后汉书》中记载“西羌之本出自三苗，姜姓之别也”。[380]《晋书》中记载，鲜卑慕容云的家世为“祖父和高句骊之支庶，自云高阳氏之苗裔，故以高为氏焉”。[381]同书中对于另一鲜卑人慕容傀族源的记载则为：“其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡。”[382]又同书中，匈奴右贤王之后的赫连勃勃对他人说：“朕大禹之后，世居幽朔。”[383]魏晋时期迁入关中的许多被华夏称作“羌”的豪酋家族，也因此得到其华夏祖先。如《晋书》中记载，“姚弋仲，南安赤亭羌人也，其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎，世为羌酋”。[384]《隋钳耳君清德颂》石碑中称一个羌人大姓钳耳之族，“本周王子晋之后，避地西戎，世为君长”。[385]《元和姓纂》中也记载，党姓之羌自称夏后氏之后。[386]

在春秋吴国的例子中，吴国的统治者找到自己的祖源，而华夏也找到失落祖先的后代，华夏化顺利完成。然而在有些例子中，有时华夏认为找到失落祖先的后代，但该人群却不肯忘记原来的祖源，或者创造出其他祖源，因此置身于华夏认同之外。中国文献记载中，有“箕子奔于朝鲜”的历史记忆，但后来朝鲜半岛上的王国却保有或创造出朱蒙、檀君等开国祖先的历史传说，此便是一个例子。[387]至于魏晋时期进入中原的五胡君长家族，他们有些假借或接受华夏的祖先记忆，同时假借华夏之姓，而成为华夏。有些则不接受华夏的祖先记忆，同时坚持其部族与家族认同，也因此他们被华夏视为“胡”。

因此，“华夏化”不只是需要假借华夏祖先以创造本族群的新集体记忆，还需该族群与华夏两方面对于过去的“结构性失忆”。对该族群内之个人来说，遗忘本族群原来的起源历史，可以由上一代不对下一代提起本族群的过去历史来达成。对华夏来说，“失忆”常由于对新移入者的过

去毫无所知所致。因此，族群认同变迁最常发生在移民的环境中。在此情景下，个人、家庭或人群可以摆脱不利于己的族群认同，以一种较为平等的身份参与当地社会。

经由“寻回失落的祖先后裔”，一个族群调整其边界以容纳另一族群。经由“寻回被遗忘的祖先”，族群个人改变其认同。族群中心主义（ethnocentralism）、不对等的族群文化互动关系、现实的利益，都是造成这种现象的背景。族群中心主义使人们认为，在本族之外的人都是化外野人；如果有高等文明人群存在，那便可能是我族“失落的祖先后裔”。汉代中国人发现东北方的朝鲜有些人群颇知礼义，因此认为他们是华夏历史记忆中一位失落的商王子箕子的后代（或受箕子教化的人群后代）。朝鲜半岛上各国贵族，有时则接受“箕子”作为开创本地文明的祖先，同时又保有或创造本身的祖源历史传说。此后，因着个人的时代经验，中国与朝鲜的知识分子对于“朝鲜人祖源”的认知，长久以来便徘徊于箕子、朱蒙与檀君之间。西方学者也曾以“东迁的巴比伦酋长即为中国的黄帝”，来合理化中国古代的高度文明。在清末民初中国人的民族挫折中，有些中国历史学者也在“中国民族西来说”里找到被遗忘的西方祖先。[388]前述这些“过去”，在我们的知识体系中有些是史料，有些是神话，有些是历史研究，但由某种角度看来它们都是一种可以被修正、借用、重组的集体记忆。

作为集体记忆媒介的文献与文物

20世纪70年代，社会人类学族群研究者大多认为，对于起源的共同信念（the common belief of origin）在凝聚一个族群上非常重要。这种共同的信念，也就是一种“集体记忆”。因此我认为，“集体记忆”与“集体失忆”（结构性失忆）这两个概念可以帮助我们理解族群认同与认同变迁等现象。太伯奔吴传说与吴国王室的华夏化，可说是一个实际的历史例证。经由这个例证，我们可以探索华夏的形成与华夏认同的本质等问题，也可以了解历史资料与考古文物在此探索中可能扮演的角色。

基本上，我对于太伯曾奔于苏南且成为当地之君是存疑的。更重要的问题是：为何在春秋时期，有些华夏上层人物与吴国统治者都相信句吴为姬姓太伯之后？我对此的解释是：吴国统治阶层的华夏化，使他们找到一个“华夏的祖先”，并努力在行为规范上表现华夏特质；为了现实族群利益，以及合理化吴国统治阶层的华夏特质，华夏也在此南国找到太伯的后代。

那么，我们如何理解长江下游发现的西周青铜器，以及西周到春秋吴国考古遗存中的商周文化特质？以考古学证据来证明太伯曾奔于句吴者，显然认为人群的迁移会在考古遗存上留下记录。事实上，不是历史上所有的移民活动都能在考古上找到证据。D·J.布莱克曼（D.J.Blackman）曾以斯拉夫人在公元6-7世纪移入希腊半岛为例，说明在考古记录上很难发现历史记载中的移民。389许多历史考古学者，在不同的例子中，也有类似的看法。390更何况，在苏南的例子里，我们在前面曾说明，由新石器时代以来，此地与中原地区便有双向的往来。学者们有意忽略马桥类型与湖熟文化中的偃师二里头、郑州二里冈等中原文化成分，而独强调西周文化特征，以应和太伯曾奔于句吴之说。因此，苏南出现的商周式青铜器，只反映由新石器时代晚期以来，当地与中原地区愈来愈密切的往来关系，而不能当作是商末周人移民的证据。

在第三章中我曾提及，“文物”常被人们用为记忆的媒介。出于墓葬与窖藏的文物，可说是有意被人们制造、收集及保存下来的文物；这些器物上所包含的文字铭刻、纹饰图案，蕴含某种社会价值与历史记忆。商周青铜器，便是如此的“社会记忆媒介”。由此观点，苏南地区出土商周式青铜器，便有了另一种解释：西周时期苏南地区的上层阶级制作、收集、拥有此种青铜器，由此（以及其他途径）他们获得一些商周的文化价值与集体记忆。这些文化价值与集体记忆的累积，终于使他们在太伯传说中发现自己华夏的祖源，并产生如季札般深度华夏化的人物，也使华夏相信他们找到了失落的祖先后裔。

由以上的探讨，我们可以发现两种对待历史与考古资料的方式。探索太伯奔吴的历史事实，有些学者将历史文献与考古遗存当作是历史的客观证据。这种结合历史文献与考古资料的方法，是基于两个前提：其一，文献资料虽然有扭曲、残缺，但经由历史学者的考校，可以去芜存菁使历史事实重现；其二，即使历史文献记载有不足之处，出土考古文物提供客观的证据，可以据之重建历史事实。这便是长久以来流行在中国上古史研究中的“二重证据法”。我并不否定文献资料与考古资料在这方面的重要性。但是，由历史记载中的太伯传说与有关的考古文化现象，我们可以看出文献与考古资料的另一种面貌。在此，历史文献记载与考古文物可以被当作是人群集体记忆的“二重遗存”。它们的制作与保存，常是在人们某种“意图”下完成的。也就是说，历史文献作为一种集体记忆的传递媒介，它所传递的有时并非完全是客观的历史事实，而是主观的、选择性的历史。它经常是当时某一人群或某一社会阶层的人，

选择、重组他们认为重要的“过去”，以合理化社会现实因而留下的记忆遗存。但是这并不表示它就毫无价值；制作这种历史记忆的时代人群的“意图”，更广泛地说，就是某一时代社会人群的“心理构图”，值得我们深入研究。在另一方面，考古文物作为一种集体记忆与社会价值的媒介，它的制造、搜集、拥有、典藏都可能表现行为者的“心理构图”，这种心理构图表现器物拥有者的文化倾向、族群认同，或认同危机。因此我们所见到的，只是在这种心理构图下的社会记忆遗存。

重组集体记忆以改变社会结群范围，是人类适应自然与人为环境变迁的一种策略。因此借着保存、寻索、重组与改变各种集体记忆，个人与群体都可能以强化或改变祖源来凝聚或改变族群认同。以此，我们可以理解一个族群（如华夏）的形成及其本质与变迁。

第十章　华夏边缘的漂移：谁是羌人

“羌”这个字作为一种人群称号，最早出现在商代甲骨文中。此后，中国先秦文献里关于“羌”或“氐羌”的记载很少，而且含义不明确。到了汉代，被当时中国人称为“羌”的甘青河湟地区土著，曾与汉帝国发生长期血腥的冲突。此时中国文献中才对“羌”这个人群有深入而丰富的记载。5世纪史家范晔所著的《后汉书·西羌传》，主要记载后汉两次羌乱时期的汉羌战争经过，并追溯羌人的来源至春秋战国的戎、西周的姜姓族，以及其他先秦文献中商周的羌、氐羌、犭严狁等。

根据《后汉书·西羌传》、殷商甲骨文及其他先秦史料，历史学者对于羌族的地理起源、迁徙、分布有很深入的研究。这些研究都将商代到汉代的“羌”当作一个民族，他们由商代或更早开始，一波波地东迁融入华夏。留在西方的羌人，又受到春秋战国时的秦人与后来秦汉帝国的进逼，节节西迁，部分形成汉代河湟地区以及西南地区的羌人。

在本章中，我从一个新的角度来看这个问题；在此，“羌”并不是代代住在中国西疆的某一“民族”，而是代代存在华夏心中的一种华夏对西方异族的“概念”。这个概念表达着“西方那些不是我族的人”。因此，由商代到汉代随着华夏的向西扩张，他们心中的“羌人”所指称的空间人群也逐渐向西推移。

殷代的羌人

在商代甲骨文中，“羌”字写作[illegible]。由字形看来，它由“羊”、“人”两个部分构成。甲骨学者大多将此字释为“羌”。[391]在甲骨文中，商人称一个地区（或一个国家）为羌方，称那儿的人为羌。甲骨学者曾试图考据羌方或羌人所在。由与羌有关的方国位置关系，陈梦家认为所有这些国家都在山西南部与河南。李学勤考据商王田猎区域地理，也认为羌方在山西南部或更西的地方。白川静得到类似的结论，他认为羌在河南西部的平原与丘陵相交的地方。岛邦男则认为羌与羌方在陕西东北沿黄河的地方。虽然学者们的意见有些出入，但基本上他们都认为羌在殷的西方，地理位置大约在河南西部、山西南部与陕西东部。[392]由于甲骨文中的羌地理分布广，学者们也指出“羌”可能被商人用作西方非我族类的通称。[393]

许多卜辞内容都说明，在商人眼中，羌是相当有敌意的西方人群。卜辞中记录商或其属国与羌之间的战争。有时战争规模相当大；有一次，商王曾派遣五族的军队，另一回在战场上用了10000名战士。另一些卜辞，则记载被俘的羌人如何在商人的祖先祭祀中如牛羊般被宰杀，成为宗教仪式中的牺牲。甲骨卜辞还显示，有一些羌人战俘成为商人的奴隶。显然，在商人眼里羌人不仅是敌人，也是可以被视为“非人”的异族。[394]

殷代的“羌”，应是商人对异族的称号，而非某人群的自称族号。理由是，首先，羌有时也写作——形如一个被绳子系颈的羌人。这是一个带有污蔑意味的称号，不应是某人群的自称。其次，在周人克商之后，“羌”在历史文献上消失了数百年；这也证明“羌”只是商人的异族概念与称号。再者，共同的自称族号是一个族群形成的标志之一。如果我们相信甲骨学者所言，“羌”分布在广大的西方，那么由当时人群的沟通与相应的社会组织、结群发展程度看来，很难相信当时已存在一自称“羌”的广大族群。“羌”字由“羊”、“人”构成；很可能当时在商人之西有些人群，他们之所以被商人称为羌（羊人），或因在他们的宗教信仰上羊有特殊重要性，或因他们像羊一样被用为祭祀中的牺牲。但最有可能的是，如前所言，新石器时代晚期以后，华北农业边缘地区人群普遍以养羊取代养猪，并减少农业活动，这个经济生态上的变化让以种植粮食作物为主要生业的人群印象深刻，因此以“羌”来称他们。总之，羌原来不是一群人的自称；在汉代之后直到现代，许多西方人群因接受中原人给予之“羌人”这样的族群称号，才自称“羌”或“羌族”。[395]

西周时羌在文献中消失

公元前11世纪，周人结合西方各族群的力量共同克商。在此前后，周人与其盟友逐渐东方化，因此继承了许多商人的文化以及书写传统。西周时人留下的直接史料，最丰富的便是西周金文。在西周金文中“羌”字非常罕见，更无被用作人群称号的例子。有些先秦文献，如《尚书》、《诗经》、《逸周书》、《易经》、《左传》与《国语》等，其中部分材料被认为成于西周，或反映西周时的情况。在这些早期文献资料里，羌只出现在《尚书·牧誓》、《诗经·商颂》与《逸周书·王会》之中。

《尚书·牧誓》是一篇武王誓师伐纣的文告，在此文告中，羌为周人阵营中的8个“异族”之一（其余为庸、蜀、髳、微、卢、彭、濮）。[396]

本篇文辞浅易，有些用语又是战国时才有的用法，因此许多学者皆指出《牧誓》为战国时人述古之作。397在这篇文告中包括羌的所谓“牧誓八族”大多不见于金文而见于战国文献之中，此也说明这不是商末的作品。《诗经·商颂》中关于羌的内容为：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。”《韩诗》与《史记》都称《商颂》是宋国贵族正考父所作，以颂美宋襄公之词。白川静、王国维对此都有考证而同意此说。398值得注意的是，这儿所称的远方异族为“氐羌”而非“羌”。在《逸周书·王会》中出现的也是“氐羌”。在商代甲骨辞例中，常出现（氐羌）“以羌”，意思是掳获或征发羌人。399由字形看来，先秦文献中的“氐羌”很可能便是甲骨文中的“以羌”，只是意义有了变化。宋为商人后裔的封国；可能是，春秋时期的《商颂》作者仍可以看到祖先传下来的文献，但他们已不清楚“以羌”的真正意思，而将它当作一个异族称号。总之，在西周时并没有一个当时存在的族群被称作“羌”。

周代之戎、姜姓族与羌的关系

虽然西周时没有称为“羌”的族群，但是姬姓周人的亲密战友兼姻亲，姜姓之族，却被许多学者认为是羌人的一支。其原因为，首先，在字形与字音上羌与姜有密切的关联。其次，羌人与姜姓都是住在西方与商人敌对的人群。第三，更直接的证据来自《后汉书·西羌传》；这篇文献记载，汉代河湟西羌是“姜姓之别”。根据这篇文献，西周时的戎人也是羌人的一部分。

《后汉书·西羌传》中的说法，很值得怀疑。首先，在先秦文献与金文中，“羌”与“姜”从来不相混淆。其次，虽然姜姓族与羌都是商人的西方敌人，但他们的地位不同；对商人来说羌是可以被用为祭祀牺牲的人群，而姜姓之族与姬姓周人都是渭水流域的重要氏族。姬姓周人曾受商人之封，为商政治圈的一员，因此他们的姻亲与盟友应不至于被当作野蛮的非人类看待。再者，姜姓之族的分布主要在渭水流域的中游，由宝鸡到西安一带。如果甲骨学者的考证可靠，那么羌或羌方的分布与位置是在商人与姜姓族的中间。

至于西羌如何成为姜姓的别支，我们从《后汉书·西羌传》的相关记载中可看出一些端倪。其文为：

西羌之本出自三苗，姜姓之别也。其国近南岳，及舜流四凶徙之三危，河关之西南羌地是也。濒于赐支，至乎河首，绵地千里……

由三苗与三危的线索，可以看出《后汉书·西羌传》作者如何得到此结论。首先，《尚书·尧典》中记载，三苗被放逐到三危。三危即在西羌所居之地（河关之西南），因此西羌便是三苗的后代。《左传》中又称，春秋时期“姜戎氏”的祖先原住在瓜洲。魏晋时期注释家杜预认为，这些被逐的“坏分子”所居的西方瓜洲、三危都在同一地。《西羌传》作者可能持同样的观点，因此姜戎氏也成了三苗的后代，西羌则是姜姓（姜戎氏）的别支。显然，这种结论是在注释家的传统中被创造出来的，而非历史学家根据文献所证得，更非是作者对当时人群、地理的实际观察采访结果。无论如何，“羌”是商人对西方异族的通称，“姜”则是西方某族群的自称。他们可能有部分重叠，但并非同一。

关于戎与西羌的关联，《后汉书·西羌传》中说得更是模糊而牵强。自司马迁著《史记》以来，“四裔传”成为中国正史中不可缺的一部分。四裔传的内容，主要是对华夏边缘族群的风俗习惯、社会组织及当代该族群与中国的往来关系作民族志式的描述，有时亦包括同一地区民族活动的传说与历史性记载。譬如，在《史记·匈奴列传》中司马迁首先记载：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔。”其次，他叙述匈奴的风俗，而后又用相当长的篇幅叙述戎狄的历史。但是，他并没有宣称戎狄与匈奴有任何直接的关系，他只是将匈奴之前北方及西北的异族活动置于《匈奴列传》之中。

《后汉书·西羌传》的体例完全比拟《史记·匈奴列传》。传首曰：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也”；这是一段传说史料。接着描述羌人的社会及风俗习惯，而后叙述戎人的历史，其中穿插有关氐羌与羌的记载。然后，作者记述秦人灭戎的经过，以及戎人受秦所逼西逾汧陇，又回到酋豪分立的状态。而后，作者又叙述汉代河湟羌族的始祖传说：“羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。”显然不同于司马迁的是，《后汉书·西羌传》的作者有意将姜姓、氐羌、戎与汉代西羌的历史衔接起来。

事实上，秦汉时期河湟羌人与“戎”在文化、社会结构、经济生态上有相当大的差别。河湟羌人直到西汉前期还与中原无甚关联，而诸戎则相当受华夏文化的影响。河湟羌人是游牧或半游牧人群；戎相当依赖畜养动物，但春秋时的戎人并非游牧人群。河湟羌人为了适应游牧生活，发展出由各层级大小豪酋领导的分枝性部落社会结构；各个戎人邦国或部族联盟群体，则统于其有至高政治威权的领袖，汉文典籍中所称的“戎

王”。《后汉书·西羌传》的作者似乎也注意到，春秋时陆浑、蛮氏戎的领袖自称“子”（华夏封建国的爵号之一），以及战国时大荔、义渠戎的领袖也自称“王”，这与西羌“豪酋”有相当的差异，因此他称西迁的戎人“反旧为酋豪”，以此解释戎如何成为羌。事实上，分枝性社会结构是许多游牧社会的特色，这与当地的经济生态与人群亲属关系都有密切的关联，并不是轻易可以变来变去的。

西方学者倾向于将“戎”视为具某种血统或使用某种语言的人群，因此努力将戎与现代某种族或语族的人群联系起来。如夏德（Friedrich Hirth）认为戎与突厥族（Turkish）有关；艾伯华（Wolfram Eberhard）则认为他们是先藏族（proto-Tibetan）。[400]在这种学术传统下，蒲立本（E.G.Pulleyblank）则将戎以及华夏化之前的姬姓与姜姓之族，都当作是藏缅语族（Tibeto-Burmans）的一支，如此也将戎、姜、羌联系在一起。[401]这种看法值得商榷。首先，“藏缅语族”是现代语言学家的概念，是以语言学上某些语言特征之相似与差异来划分的语言人群范畴。这个人群范畴，与以主观认同来凝聚的族群没有绝对的关联。其次，事实上并没有任何证据可证明戎人说的是与现代藏缅语有关的语言。我们也不清楚戎人的语言与其周遭华夏的语言之差别程度。

《左传》中有一段记载，叙述姜戎氏首领对晋人说的话：“我诸戎语言饮食不与华同。”这段史料经常被学者引来证明，戎人的语言、文化与华夏不同是一客观存在的事实。但基于我在羌族地区的田野调查经验，我对这结论不那么有信心。理由是，在族群认同上最重要的不是语言的客观异同（语言学的判准），而是人们对语言的主观认知（语言使用者的感觉与认识）。譬如，对语言学家来说，黑水藏族与茂汶羌族说的都是藏缅语族羌语支中的羌语，两者只有方言上的差别。但许多茂汶羌族认为黑水人也是羌族，所以他们觉得黑水人说的话与自己“差不多”。但是，当许多黑水人自认为是藏族，与东边的羌族没有关联时，便认为羌族的话他们听不懂。同样的道理，当姜戎氏说他们的语言与华夏不同时，他只表达了与华夏不同的认同；我们并不知道究竟他们与华夏在语言上的差别有多大。语言的客观同异，在族群认同上既非充分条件，亦非必要条件。而且，语言是一种经常学习、假借与遗忘的动态经验。因此，即使我们知道戎人与羌人说的是某种语言，也不能解答他们在族群认同与族源上的关联。

更重要的是，在下面我们将进一步说明，由春秋战国到汉

代“戎”与“羌”都是华夏对“非我族类”的称号。随着华夏本身族群意识的发展与变迁，“戎”与“羌”的概念以及这些概念所指称的人群范围也会随之变化。因此，不同时代的戎或羌，以及不同地域的戎或羌，都可能说不同的语言或在体质上有相当的差异。

战国文献中的氐羌

春秋战国时期，陇山以东的戎人多被秦人征服。随着秦人的华夏化，他们也成了华夏城中的人民的一部分。就在这时，“氐羌”出现在汉文典籍之中。除了前述《诗经·商颂》中所记载的“自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王”外，《逸周书·王会》中也记载，一个远方异族“氐羌”以鸾鸟来向周王进献。在写成于战国末的《吕氏春秋》中，也有一个关于远方异族“氐羌”的记载：他们被掳后不担心被关进牢里，只担心死了尸体得不到火葬。同书中另一个记载则说，西方有些“无君”（不统于国君）的人群，其中之一便是“氐羌”。有火葬习俗的氐羌，也见于《荀子》一书中。类似的记载又见于《墨子》之书中，但这个火葬人群被认为是在秦之西的义渠，而非氐羌。《山海经·海内经》中记载：“伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌；氐羌乞姓。”在此氐羌又成为一个人名。

以上这些先秦文献，不同的篇章可能成于不同人之手，或成于不同时代。《商颂》写成于战国，争论较少。《逸周书·王会》中有义渠、楼烦、渠叟、匈奴、长沙等较晚的族称与地名概念出现，因此不会早于战国。同样的理由，《山海经·海内经》也不早于战国。《荀子·大略》篇，成于荀子的学生或汉代学者之手。《吕氏春秋》则毫无疑问成于战国末期。以上部分文献的完成年代可能还有争论，但所有这些作品大致能代表战国时人的思想。

这些作品的性质，以及有关“氐羌”的内容，可以让我们探索当时人的“氐羌”概念内涵。在《吕氏春秋》、《逸周书·王会》与《山海经·海内经》中，有关氐羌的记载都混杂着传说、神话。如《逸周书·王会》中，记载许多远方国家带来珍奇土产献给周王；其中许多国家与动物都带有浓厚的神话色彩。《山海经》更不待说，以其荒诞神奇的内容著称。出现在《逸周书·王会》中的一些传说国名与动物，部分也见于《山海经·海内经》。在《吕氏春秋》中，氐羌也与许多传说国家或人物如饕餮、穷奇等一起出现。《吕氏春秋》与另一些著作，如《荀子》、《墨子》又有一共同特质：它们都出于战国思想家之手。我们知道，这些思想家经

常只是借用一些传说或典故来发挥其学说，所述却不一定是过去或当代的事实。这些作品中所提到的火葬氐羌，或无君的氐羌，都有如此的不确定性质。一个有力的证据是，记载当代及过去史事的战国历史文献如《国语》、《左传》、《战国策》等，其中都没有关于氐羌的记载。另外，在所有这些载有氐羌的先秦文献中，氐羌的确实分布地域都不清楚；在《吕氏春秋》、《荀子》、《逸周书》中，我们也只知道“氐羌”是指某西方人群。这也说明，战国时“氐羌”并非指某一与华夏经常有往来接触的异族。

总之，在战国时氐羌或出现在思想家们的著作中，或出现在记载一些虚构的、神话式的地理、人群与物产之作品中，主要指传说中的某西方异族。因此，当时“氐羌”不是某一族群的自称，亦非华夏对某一常有接触的异族人群的称号。战国时期的东方华夏对于秦以西的世界认识极少。这是因为在春秋战国时期，秦用了太多的力量来成为华夏，并与东方诸夏争雄。相对的，他们在西方的进展很慢。公元前688年，秦武公征服了天水一带的冀戎与邽戎，将这儿变成秦的郡县。过了300年（公元前4世纪），秦人才灭了獂戎，将势力推进到渭水上游，即今天的甘肃省陇西县一带。到了公元前272年，秦国才征服义渠戎，将洮河、大夏河流域纳入其势力范围。

秦与西汉时的羌与氐

战国之后，中国进入秦与汉帝国时期。华夏得到统一帝国作为遂行其意志的政治体，因此其疆域与族群认同在此时得以扩张。往西方，帝国官员、军队，帝国的政治控制、华夏的农业与文化价值，都向西移到任何可以开垦种植的地方。同时，由于对西方人的认识愈来愈多，“戎”已不适于用来描述所有西方非华夏人群。在此背景下，原来模糊的、神话式的西方异族概念“氐羌”，分裂成两个人群称号，氐与羌，被秦汉时人用来称不同的异族人群。

秦征服义渠之后，在新获得的西到永靖、东到陇山的地方建立陇西郡。公元前2世纪时的汉代陇西郡有氐道与羌道。《汉书》中记载，公元前187年武都道与羌道发生严重地震。《后汉书》中也记录，在汉景帝时（公元前156-前141年），汉朝政府将土著首领“留何”所率的族人迁到狄道、安故，与临洮、氐道、羌道县。可见“氐道”与“羌道”当时只是地名概念。西汉初年，羌作为异族的概念还很模糊。这一点，我们从《史记》中可以得到证明。

《史记》中的羌

《史记》大约成书于公元前90年左右。据作者司马迁称，这部史书对当代的记事止于公元前122年。因此《史记》中有关羌的记载，可以代表西汉前期学者对于历史上与当代西方之地理与人群概念。今本《史记》中提到“羌”之处不少，为了分析上的便利，我们可将之分为两类。第一类有关“羌”的记载，羌表达一种历史或地理概念。

《五帝本纪》：“南抚交，北发，西戎、析支、渠搜、氐羌……四海之内咸戴帝禹之功。”

《周本纪》：“我有国冢君，司徒、司马、司空、亚旅、师氏、千夫长、百夫长，及庸、蜀、羌、髳、微、纑、彭、濮人，称尔戈、比尔干、立尔矛，予其誓。”

《秦始皇本纪》：“地东至海及朝鲜，西至临洮、羌中，南至北向户，北据河为塞。”

《六国年表》：“故禹兴于西羌，汤起于亳。”

第二类有关“羌”的记载，是指当代与汉人有接触的西方异族。

《汉兴以来将相名臣年表》：“后将军充国击羌，酒泉太守辛武贤为破羌将军。”

《平准书》：“其明年，南越反，西羌侵边为桀。”

《李将军列传》：“（李广曰）吾尝为陇西守，羌尝反，吾诱而降，降者八百余人。”

《匈奴列传》：“西置酒泉郡，以鬲绝胡与羌通之路。”

《卫将军骠骑列传》：“南诛两越，东伐朝鲜，击羌、西南夷，以故久不伐胡。”

《平津侯主父列传》：“今欲招南夷，朝夜郎，降羌僰”。

《淮南衡山列传》：“南越宾服，羌僰入献，南瓯入降。”

《大宛列传》：“今使大夏从羌中，险，羌人恶之。”

《龟策列传》：“蛮夷氐羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。”

乍看来，似乎《史记》中关于羌的记载不少。但是，我们现在所看到的《史记》与其原始版本有些差距。首先，有些篇章早已散佚，目前所见为后代学者所补。其次，《史记》中对西汉的记事，止于公元前122年，但在今本部分篇章中，出现这年代之后的记事，或甚至有司马迁死后才发生的事。这是因为，后汉班固所著的《汉书》记录了整个西汉时期的史事，因此对于发生在公元前122年之后的西汉史事，《汉书》自然比《史记》记载完整。后世学者为了记事完整，便以《汉书》的相关内容来补《史记》的不足。以上《史记》中提到“羌”的文字，部分便是在这两种情况下进入《史记》之中。

譬如，《汉兴以来将相名臣年表》、《龟策列传》早已失传，现有篇章为后世学者所补。而且，前者中提及有关羌的史事发生在司马迁身后，也证明非出于司马迁之手。《平准书》与《大宛列传》在《汉书》中都有类似的篇章。崔述与梁启超都认为，《汉书》中这一部分的内容被用来补入《史记》的《平准书》与《大宛列传》中。《平准书》中所言“南越反，西羌侵边为桀”是发生在公元前112年的事，这也超出了《史记》记事截止的年代。

《平津侯主父列传》中有关羌的内容，出现在该文所引严安的文章中。5世纪注释家裴骃引徐广之说，指出在当时《史记》别的版本中并没有严安这篇文章。《汉书》与《史记》的一个不同之处，便是前者常将著名人物的文章整篇纳入到相关篇章中。因此，非常可能《平津侯主父列传》中有关羌的内容（严安之文）是由《汉书》中补入的。

《史记》记事截止的年代，是我们判断该书中某段文字是否为《史记》原文的重要依据。崔述根据司马迁自己的说法，认为《史记》记事止于公元前122年。梁启超也同意这看法。崔述又指出，《汉书》中某些内容被补入相关的《史记》篇章。这些篇章，即包括前述《李将军列传》、《匈奴列传》、《卫将军骠骑列传》与《平津侯主父列传》。这实在难以当作是巧合，而应有特殊意义。更有趣的是，在这些篇章里，羌都出现在最后的段落，也就是崔述等认为不是《史记》原文的部分。另外，《淮南衡山列传》中有关羌的记事，正发生在公元前122年（淮南王谋反），但该文所引伍被之言“南越宾服，羌僰入献，南瓯入降”数语，似乎是公元前111-前110年左右的事情。

值得注意的是，《史记》所有关于当代西方异族“羌”之记载的篇章（第二类），与学者认为其内容并非全为《史记》原文的篇章，几乎完全重叠。除去这些有问题的资料外，剩下的只是第一类中的《五帝本纪》、《周本纪》、《秦始皇本纪》、《六国年表》、《匈奴列传》、《货殖列传》等。前面曾提及，这一类篇章中的氐羌、羌中、西羌、羌等词汇，或代表华夏的地理概念，或代表华夏历史与传说中的人群概念，而非当代某一异族。也就是说，在《史记》中司马迁可能根本没有提及一个当代被称为“羌”的西方异族。

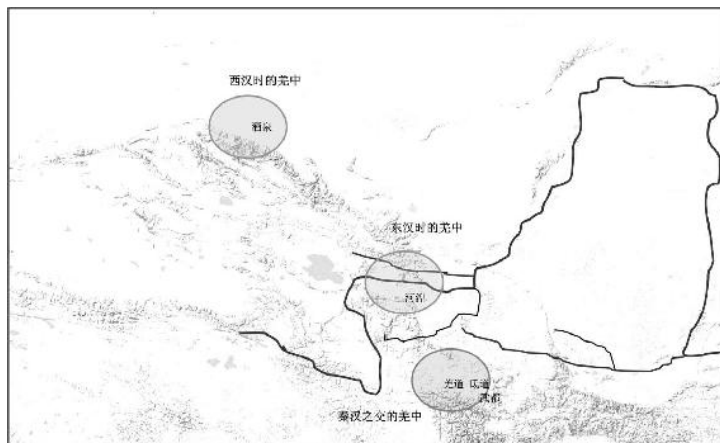
这并不是说，在《史记》的写作时代汉代中国人没有“羌”这样的异族概念。而是，在公元前122年之前，汉代人对“秦人”以西的西方人群认识较少。汉代人与河西、河湟地区非华夏人群的密切接触，以及由此产生的重要事件，都发生在公元前122年之后。因此，在西汉前期“羌”这样的异族概念较不明确、不普遍。

无论如何，由于西汉初陇西郡已有羌道、氐道等地名，而且《史记》中称接近氐道的白马地区土著为“氐”，这都说明汉代前期中国人可能曾称洮河、白龙江流域的部分土著人群为“羌”。后来由于中国势力向西迅速扩展，特别是在武帝时期（公元前156-前87年），原处华夏边缘的陇西地区成为华夏之域，其人成为华夏域中之人，也使得“羌”这个异域、异族概念继续向西漂移。

“羌”地理人群概念的向西漂移

《史记》中有一个地理名称，羌中。但是，从《史记》简略的记载中，我们很难知道羌中的确切地理位置，只知大约在陇西、临洮附近，或在更西的地方。在《汉书·地理志》中，羌中的位置较明确，而且不止一处有羌中之称。

首先，最早的羌中应在洮河到白龙江之间。《汉书·地理志》中记载，桓水（白龙江）发源于蜀山（岷山），西南流过羌中。还有，洮水（洮河）发源于西羌中。由这两个例子可见，“羌中”指的是洮河到白龙江之间。其次，前汉时的“羌道”是在白龙江流域的武都西北，东与氐道相邻；这个羌道的位置也证明羌中所在。《史记·秦始皇本纪》中称秦的领域“西至临洮、羌中”；当时秦的势力尚未及河西与河湟，因此这羌中应该是指洮河与白龙江一带（见图九）。



图九 秦汉时期中国人的“羌中”概念变迁

在西汉中国的势力达到甘肃河西走廊时，羌中这地理概念便向西迁移，指这个新的西部边疆。在《汉书·地理志》中，河西张掖郡有羌谷水（黑河），发源于“羌中”，东北流入居延海。酒泉郡的呼蚕水（北大河）发源于“南羌中”，东北流至会水入羌谷。敦煌郡的南籍端水（疏勒河）与氐置水（党河）都源出于“南羌中”。这四条河都发源于今日的祁连山脉，向北流；如果祁连山一带称南羌中，那么此“羌中”当然是指祁连山脉以北的河西走廊一带，而不会是以南的青海河湟地区。上述文献资料中，南北流经张掖郡的河为“羌谷水”，以及呼蚕水流入“羌谷”，这些也都说明张掖、酒泉一带在这时被称作羌中。

汉武帝时期，张骞从大夏归国，他原来试图通过但终于失败的路线便是沿南山（祁连山）经羌中东行。这也证明当时的羌中是在河西一带。《汉书·赵充国传》中有一段关于匈奴使臣在羌中活动的报告，称“疑匈奴使已至羌中，道从沙阴地，出盐泽，过长坑，入穷水塞，南抵属国”。这个匈奴使臣在“羌中”的活动路线，据顾颉刚考证，就是经由居延海（沙阴）西南行到新疆的罗布泊（盐泽，即蒲昌海），回经长城（长坑），由张掖北的穷石山（穷水寨）转回张掖（属国）。这个地域还是在河西走廊，或包括西域的东部。

河西走廊出土的西汉竹木简册，是当时汉人在此活动留下的官私文书记录。这些简册，直接反映了当地汉人的生活与观念。居延汉简中的一份官方文件，内容为一道命令，指示当地主事官员，如果属下官吏被“羌人”杀了，抚恤他们的家属“葬钱三万”。[402]另一件，看来是某人写给他的恩人（可能是当地长官）的信函，其中部分内容是说，因贫困被

带到“羌中”安置多年，不知该如何报答大恩大德。[403]这两件汉简的书写年代，约当汉宣帝神爵年间（公元前61-前58年）。它们的内容明白显示在西汉中晚期，河西地区张掖郡的汉人称当地为“羌中”，称当地的土著为“羌人”。这种将河西张掖一带当作羌中的概念，大约从武帝拓疆至河西走廊时便逐渐形成。

汉代中国人与青海河湟地区人群的接触较晚。据《后汉书·西羌传》记载，汉景帝时研种羌人首领留何降汉，请求替汉朝守陇西郡。于是，他与族人被安置在临洮、羌道一带。这个记载只见于《后汉书·西羌传》，在成书较早的《史记》、《汉书》中都无此记录，因此其可靠性可以存疑。再者，由临洮、羌道等地名来看，他们可能是陇西洮河流域附近被称作羌的土著。《后汉书·西羌传》中说，研（人名）很豪健，因此“羌中”的人称他的后代为研种。前面我们曾提及，西汉时“羌中”地理位置之一便是洮河流域。《汉书·武帝纪》中记载，公元前112年，西羌10万人造反，与匈奴相勾结攻打安故、枹罕。安故、枹罕在今洮河、大夏河流域，由地理位置来看，这里所谓的“西羌”可能还是陇西郡西部的土著，并非河湟人群。[404]

到了汉昭帝（公元前86-前74年）与宣帝（公元前73-前49年）的时期，汉人势力进入河湟地区，此时中国人对“羌”的地理人群概念扩及到河湟地区。汉昭帝时积极向湟水河谷移民，此举引起河湟土著与汉人之间的冲突。宣帝时，将领赵充国、辛庆忌等人与河湟羌人的战争，在《汉书·赵充国传》中有较详细的记载。由这时开始，汉代中国的势力才深入河湟地区，汉人也由此对河湟土著有较多的了解。

由《汉书》中我们知道，最早河湟土著与汉接触时他们被称为“西羌”，有时也被称为“南羌”。这显然是因为，如果我们将洮河流域当作“羌中”，则西方的河湟人群为“西羌”；如以河西地区为“羌中”，则南方的河湟人群为“南羌”。但是，在《汉书》中陇西羌人从来不被称为“东羌”[405]，河西羌人也未被称为“北羌”。这也说明，西汉时“羌中”并不是一个包括陇西西部、河西、河湟的地理概念。实际上，羌中与羌人这样的地理人群概念有一个漂移的过程。它首先出现在汉初或秦时，指当时陇西郡洮河流域到白龙江一带的地域与人群，然后随着汉帝国势力的向西发展，先指河西走廊张掖一带，然后又扩及河湟地区与当地人群。

东汉时，河湟羌人部落与汉帝国之间有长期、血腥的战争。陇西、关中地区都受到极严重的摧残，河湟羌人更受到残酷的屠杀。这个历史

事件造成深刻的历史记忆，使得河湟地区人群成为“羌人”的代表。相反的，陇西与河西的许多土著都逐渐华夏化了；他们原为“羌人”的记忆逐渐被华夏与“羌人”后裔淡忘。在河湟羌人的“叛乱”时期，陇西与河西的华夏在战场上有卓越的表现。传统上中国人认为，这是因为边疆地区的人常与异族接触，故民风骠悍，习武成风。406但是，我认为另一个可能的解释是：某些华夏边缘人群进入华夏后，因仍有族群认同危机（深怕受华夏歧视），因此必须特别强调对“异族”的敌意来宣称本身的华夏认同。

由后汉到魏晋时期，华夏心目中“羌”的地理人群概念更远至新疆的天山南路。历史文献记载，阳关之西有婼羌、赤水羌。407魏晋时期，婼羌之西沿昆仑山脉至帕米尔更出现许多羌人族群，如黄牛羌、白马羌、葱茈羌等。408在塔里木盆地北缘的沙雅遗址，发现一印，印文为“汉归义羌长印”。409这些资料说明，“羌”的地理人群概念，在东汉及魏晋时期仍在向西漂移。但无论如何，由河西往西域漂移的羌人概念已失去主流位置。河湟土著成了羌人的代表，而且在东汉魏晋时期，中原人士心目中的羌人概念又由河湟向西南沿着青藏高原的东缘延伸。

“羌”地理人群概念往西南漂移

根据《后汉书·西羌传》，羌人还分布在汉代中国的西南边界上。该书称，羌人之祖无弋爰剑的一个孙子，卬，畏惧秦人的兵威，率其族人向南迁徙；而后子孙分成许多不同的族群，与河湟羌人没有来往。卬的子孙为，由北至南，靠近武都的参狼羌，广汉的白马羌，越嶲郡西的旄牛羌。同书还记载，在公元94-108年之间（东汉和帝与安帝在位时），蜀郡檄外的大牂夷种羌、龙桥等6种羌、薄申等8种羌，纷纷来向汉帝国请求内属。410

在前汉，除了武都有羌道之外，西南地区并没有被称作羌的地域与人群。譬如，在《史记·西南夷列传》中，西南方人群都被称作夷，冉駹东北以白马为首的人群则又称为氐。在《汉书·西南夷两粤朝鲜传》中，这一部分沿袭《史记》，也是没有称羌的人群。但是《汉书·地理志》则称武都有氐也有羌。《后汉书·西羌传》中称西方、西南的人群为羌。同书《南蛮西南夷列传》中白马被称作氐，其他西南土著包括大牂与旄牛部则被称作夷；该书称冉駹地区有六夷、七羌、九氐。由这些史料可见，在西汉时除武都附近一些人群被称为羌之外，其他西南地区人群还没有被中原人称为“羌”。当时中原王朝之人对西南土著最普遍的称法

为“夷”，并称甘肃南部武都、文县与四川松潘一带的人群为“氐”。西汉时的刚氐道、湔氐道、甸氐道都在涪江与岷江上游，这说明西汉时人曾认为此地为氐人所居。因此，《后汉书·西羌传》中所说的白马羌、旄牛羌，以及蜀郡檄外的大牂夷种羌、龙桥等6种羌、薄申等8种羌，都是后来才出现的“羌人”概念。汉人在长期接触西南夷之后，以“羌”来称呼在此之西他们所知甚少的土著人群。

历史学者常争辩氐、羌是否为一个民族，或白马是羌人还是氐人。事实上，汉魏晋时期氐、羌、夷都是当时华夏之人对异族的称号，而非某族群自称。因此这是基于中原王朝与华夏边缘人群的互动，中原之人对其边缘人群的认知、分类与命名。《后汉书·西羌传》记载，某一羌人祖先（卬）的后裔，代代生养、分支、迁徙而形成整个西南地区的羌人，此应非历史事实。一个族群是由其“共同祖先”一代代“生”成——这是人们对“族群”的误解。这种误解，使得许多近代民族史学者努力追溯某些民族的共同起源，也曾使得《后汉书·西羌传》的作者以“无弋爰剑的后代”将从青海河湟到云南北部的一些“羌人”联系在一起。

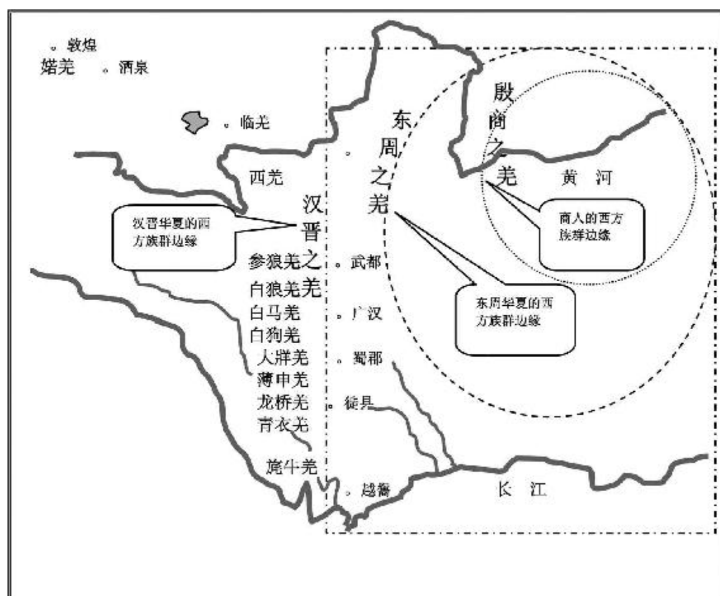
华夏西部边缘的漂移与确立

在商代，商人曾称西方人群或西方某一人群为羌。羌是商人的异族概念，所以在商亡之后，羌这个概念便消失了很长一段时间。在商末，戎起初可能指渭水流域善战、好战的人群，包括姜与姬。在周克商之后，以姬姓周人为首的人群开始东方化，相对的，未东方化的戎逐渐被视为异族或野蛮人。因此“戎”逐渐成为西方或北方异族的代名词。在公元前771年之后，华夏与戎的族群界线完全确立。在秦人与被其征服的戎人都成为华夏域中之民时，华夏的西方族群边界需要重新定义。这个新的族群边界被称作“氐羌”；商代文献中的“以羌”，在战国时被误为氐羌，用来指传说中的西方民族。稍后，当华夏认识陇山以西的人群时，他们称天水到洮河、白龙江一带的人为氐与羌，氐在东而羌在西。这个过程大约完成在秦与汉初。

当汉代中国的势力逐渐扩张至甘肃河西走廊、西域，青海地区的河湟，以及今四川南部、云南北部之青藏高原东缘地区，并与当地人群有往来接触时，原来被称作戎、氐羌或羌的西方华夏边缘人群不断被纳入华夏帝国，而成为郡县之民，于是汉代中原人心目中“羌”的地理人群概念也向西漂移。陇西是一个出发点，汉代人心目中“羌”的地理人群概念由此向3个方向扩张。往西北，在西汉中期“羌中”这个地理概念由陇西

移往河西走廊。往西方，西汉中晚期之后羌人逐渐成为河湟土著的代名词。在西南方面，汉代人心目中的“氐”由甘肃南部扩及四川北部，“羌”的地理人群概念则沿汉帝国西疆南移。终于，在《后汉书·西羌传》的写作时代，大约是汉末魏晋时期，所有在广汉、蜀、越嶲郡之西（约当川、滇之青藏高原东缘）的人群都成为“羌”了。

如果我们将汉代的河湟羌、参狼羌、白马羌，大牂夷种、龙桥、薄申等羌与旄牛羌，由北至南连成一道线，这条线便是汉代以“羌”的异族概念来划分的华夏西方族群边缘。由商代到东汉，这条线由豫西、晋南逐步西移，所过之处的人群都成了华夏（或华夏域中之民），终于在汉末魏晋时它移到青藏高原的东缘（见图十）。在第四章中，我曾说明河湟土著人群的游牧化过程，这过程大约在公元前600年左右已完成。显然，河湟的自然环境使得人们难以用农业手段来利用它。汉历史文献称，中原帝国亟欲控制此地区主要是为了政治上的理由，所谓“断匈奴右臂”；他们恐怕匈奴与西方甚至西南的异族联系起来。在这个地区，河湟土著只能赖移动、分裂性政治结构、平等自主来求生存。这样的人类生态，与定居、中央化政治权威、阶层化社会的中原帝国适成对比。因此，中原帝国难以将这儿的人变成华夏，这儿的人也无法接受中原帝国的农业生产方式、社会结构与政治体制之管辖。河湟之外所有青藏高原边缘的人群，无论是游牧的，还是在山上过着混合经济生活的，都有类似的情形。于是，族群边界便沿着青藏高原的东缘形成，并维持至今。



图十 由商代至汉代羌人概念的西移

第十一章　汉人的形成：汉代华夏对四方异族的多元意象

春秋时期，许多处于华夏边缘的秦、楚、吴、越等邦国贵胄家族，逐渐在华夏的历史记忆中找到自己的祖源，这种祖源记忆或由中原华夏提供，或得到华夏的认可。无论如何，核心与边缘华夏间密切的交往互动，以及他们与“戎狄蛮夷”间的敌对关系，终于在战国末年造成一体的华夏认同与明确的华夏边缘。紧接着，便是作为华夏之具体政治化身的秦汉统一帝国出现。秦虽然不及百年就亡了，汉帝国却延续了400多年。在这400多年中，借着帝国之政治军事与民政结构，华夏逐渐往其周边扩展其生态区。于是，愈来愈多的华夏边缘人群（通常为本地统治者家族）遗忘他们原来的祖先，而华夏也逐渐遗忘这些边缘人群的“异族”身份。于是，由于华夏空间与人群的扩张，华夏心目中的异族概念（华夏边缘）便持续地向西方、西南、南方与东南方推移。

华夏边缘的向外推移、扩张不是没有止境。有些地区人群，因环境及人类生态因素无法成为华夏。有些地区人群则因本地已自有其资源分配、分享体系，而不愿加入华夏人类生态体系之中。到了汉代末年，华夏边缘之四方推移大致已达其极限，也因此逐渐明确化、固定化。在本章中，我将从汉代人如何描述四方“异族”的生活、道德习俗，以及他们的“祖源”，来探讨汉代华夏对各方边缘人群不同的异族意象，以及由此反映的华夏之自我意象。我也将说明，在此异族意象与自我意象下，华夏如何与不同的边缘人群展开往来互动，而产生不同性质的华夏边缘。

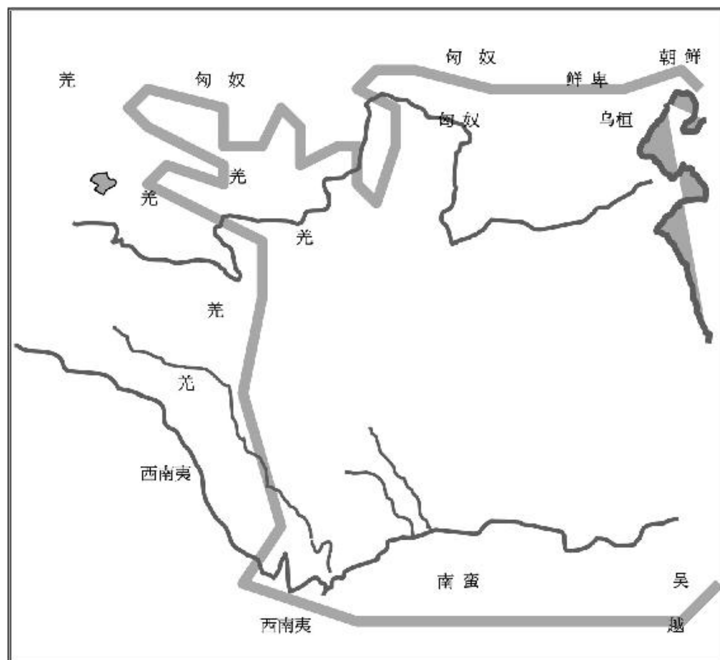
汉代是近代以前华夏或“中国人”之异族意象与自我意象形成的关键时代。主要原因是：（1）汉帝国是华夏形成后第一个维持较久的统一帝国，这时中国与四裔族群的关系，是形成中国人异族意象与自我意象的关键；（2）汉帝国势力在亚洲东半部的扩张，达到其移民所能生存的人类生态地理极限，以及帝国行政力量所能控制的政治地理极限；（3）汉代是中国有系统的“正史”记载之始；文字历史记忆，使得在汉代形成的华夏自我意象与异族意象延续下去，深深影响后世的中国人。因此，研究汉代中国人的异族意象，也就是探讨中国人自我意象形成初期的情形。411

我以“中国人”指称汉帝国域内的核心人群，约略等同于“华夏”，但

两者仍有区分；前者强调的是政治地理空间的核心人群（中原之人），后者指的是文化性血缘核心人群（黄帝子孙）。汉代文献中，以“中国人”称汉帝国中原之人的例子很多，如《史记·南越列传》记载，南海尉任嚣劝赵佗据地自雄时，他提到在这南方“颇有中国人相辅”。又如，同一文献称，当南越贵族鼓动群众反对来自汉帝国的皇后时，他们也说“太后中国人”。当时的“中国人”概念，应不等同于汉帝国域内所有的人，甚至不包括中原地区之乡间下层人民。至于“华夏”，这是形成于战国时期以“黄帝（或以及炎帝）后裔”文化性血缘想象彼此认同的群体，因而此群体更不包括汉帝国内所有的人，而只是有家族之“姓”且家族祖源能与黄帝、炎帝后裔血脉相联结的群体。譬如，前述秦、楚、吴、越等国统治家族因得到作为黄帝后裔之祖先记忆而成为华夏，但至汉代其人民绝大多数仍非华夏。因此，无论是汉代“中国人”或是“华夏”，都不是今日以“每一个人民”为构成单位的“民族”。

汉代中国人的边疆人群意象

在汉代中国人的观念中，他们受四方异族环绕（图十一）。汉代中国的北疆，主要是匈奴、鲜卑与乌桓；这些是草原游牧或森林草原游牧人群。在中国的东北有高句丽、濊、貊等，他们是定居于村落以农为主要生业的人群。在中国的西疆有许多被泛称为“羌”或“西羌”的部落人群，他们是居于高原及高山河谷的游牧、半游牧与混合经济人群。



图十一 汉帝国势力所及之华夏边缘

在南疆与西南疆方面，住着许多被华夏称为“蛮”及“西南夷”的人群；他们是定居程度不同的，对农业、狩猎、采集各有倚重的混合经济人群，亦有以农为主要生业的人群。东南方面，则是被称作越人（粤人）的以稻作农业为主亦行渔捞、采集的定居人群。因为人类经济生态、社会组织的不同，中国人对这些人群有不同的异族意象。也就是说，他们以不同原因不同程度地被华夏排除在“中国人”之外。

北方边缘：匈奴

自春秋晚期以来，北边华夏诸国就在建城垣，以防御北方部族的南下。秦统一中国后，将各国旧长城连接起来，于是“长城”代表统一的华夏帝国之北方资源边界，也是华夏的北方族群边界。被排除在此边界外的人群，早在战国时已完全游牧化了。原先，他们凝聚成一个个游牧部落或部落联盟。自匈奴的冒顿单于崛起，大部分的草原游牧部落都统于匈奴游牧“国家”之下。

匈奴游牧国家结合定居社会的中央化领袖威权（单于），以及游牧社会的分枝性部落结构（左右贤王、二十四长与其下的各级部落首领），成为相对于南方汉帝国的一大政治势力。靠着分枝性部落结构下

机动的军事力量，[412]匈奴不断企图突破汉帝国的长城资源封锁线，以从中国得到一些珍贵物资以及日常生计所需（如牛羊及谷粮）。单于与各部落首长将从长城内所获资源层层分配下去，以此巩固他们的地位以及国家与部落结构。[413]就在如此的匈奴游牧国家人类生态下，北方游牧人群与南方汉帝国展开数百年的往来互动。

汉代华夏作者对于匈奴游牧人群生活习俗与社会的描述与评价，可视为华夏对北方华夏边缘人群的一种诠释，诠释他们为何不是华夏，因此也是对华夏自身的边缘刻画。司马迁在《史记》中对匈奴的描述，即可代表这种汉代中国人对北方我群“边缘”的描绘书写。首先，在经济生业上，《史记》称匈奴人跟随牲畜到处迁移，没有城郭，也没有定居农业。[414]这便是说，华夏是行农业的、居于宫室城郭的、不轻易迁移的。《史记》中还记载了一封汉文帝给匈奴单于的书信，其内容称：

先帝制，长城之北，引弓之国，受命单于；长城之内，冠带之室，朕亦制之。使万民耕织射猎衣食，父子无离，君臣相安，俱无暴逆。[415]

因此对当时的中国人而言，人群经济生态上的差别，也就是匈奴与汉帝国所辖人民的分野。同时，在《史记》中，司马迁也模拟匈奴人的观点，记载匈奴阏氏所说的话：“今得汉地，而单于终非能居之也。”[416]这个观点也表露在《史记》所载一位投降匈奴的汉人对单于所说的话；为了强调匈奴与汉为敌国，他以匈奴的衣、食、生活习惯与汉不同，来劝匈奴单于勿贪汉人的物品。这些都显示，汉代中国人认为这样的经济生态差别，使得草原与中原帝国成为两个不同的世界，匈奴人也应意识到这一点。

其次，司马迁认为匈奴人都贪狠、好侵夺。如其书所描述，匈奴人“急则人习战攻以侵伐，其天性也”，“故其见敌则逐利，如鸟之集”。[417]班固在《汉书》中对匈奴的总结印象也是，“夷狄之人，贪而好利，披发左衽，人面兽心”。[418]最后，司马迁及其同时代的人对于北方人群“蛮夷”特质的鄙视，更在他们心目中的道德文化上；他们描述北方夷狄“苟利所在不知礼义”、“贵壮健，贱老弱”、“父死，妻其后母，兄弟死，皆娶其妻妻之”。这些对匈奴负面的风俗道德描述，一方面反映华夏在其族群中心主义（ethnocentrism）下对草原游牧社会的偏见或无知，另一方面，更忠实地反映其心目中知礼义、贵长老、重人伦的华夏典范。

族群以共同“祖源”来凝聚，不仅如此，人们也经常关注、想象与建构邻近他族群的“祖源”。这样的“历史”常表露人们想象的或期望中的他群与我群关系。汉代华夏对于匈奴的祖源便有如此之关注与想象。《史记》中记载：

匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。唐虞以上有山戎、犭严狁、荤粥，居于北蛮……

夏后氏在战国至汉代文献中至少有两种象征意义。其一，在这些文献中，当夏后氏与黄帝、尧、舜等并列时，他是华夏一脉相承的远古始祖之一。[419]其二，夏后氏也经常在一段文本叙事中与商人、周人前后并列，以描述文化的世代演变，或说明不同地域人群文化上的差异；在此情况下，夏后氏指文化比较原始质朴的时代人群。[420]因此，将匈奴视为夏后氏的后代，一方面是将匈奴视为与华夏同源的人群，另一方面似乎认为他们比较野蛮落后。由匈奴为夏后氏之裔的说法看来，汉代中国人将北方匈奴视为与华夏经济生态不同的敌对人群，而除了认为他们在道德文化上未进于文明外，基本上对他们并无鄙视之意。

西方边缘：西羌

对东汉时的中国人来说，西方异族羌人比起北方异族要野蛮得多。这些西方羌人分布在青海河湟地区，以及沿今日西藏高原东方边缘的地区。这些人群大多是游牧、半游牧人群。他们分成许多大大小小的部落，种族繁杂，中国人甚至无法以其各自的自称族号来称呼他们，因此只有以“羌”这个华夏对西方异族的泛称来统称之。有时华夏在“羌”之前加上一些专称词，如旄牛羌、白狗羌、越巂羌，来指特定地域的“羌”。然而，这些被华夏称为某某羌的人群是否为其成员彼此认同的族群仍是值得怀疑的。

河湟羌人是兼营农业的半游牧人群。《后汉书·西羌传》中记载，羌人没有一定的居所，以畜牧为主要生业，逐水源、草场而迁移；同书中说，他们很少种植谷类，但也记录了一些有关羌人种麦的事。[421]这些“羌人”被排除在华夏之外的原因与北方人群相同，主要也是其与汉代华夏在人类生态上的差异——华夏将所有不定居的人群都当作是非我族类。另外，由于“羌人”分成许多大小部落，这使得他们在华夏眼中比北方统属于匈奴国家的游牧人群更野蛮些。成书于战国时的《吕氏春秋》，就已提及西方有些“无君”的人群，以此强调文明的特色之一就是

众人皆统于国君。[422]到了汉代，在长期儒家君父观念的教化下，中国人更认为“无君”是野蛮中的野蛮了。

汉代的河湟羌人分属于各个大小部落，没有一个“王”能号令大家；在华夏眼中这就是“无君”。《后汉书·西羌传》描述羌人社会的情况是：

不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落。更相抄暴，以力为雄。[423]

这正说明了羌人是在分枝性社会结构下的游牧人群。在这样的游牧人群中，七八户至十余户人组成一牧团，在日常游牧中彼此合作。若有事，则视敌对势力大小而几个牧团组成一小部落，或几个小部落构成一个更大的部落，来与敌人对抗。虽然如此，与敌人的战与和并非大部落首领可决定，而是仍决于各牧团。汉文典籍记载，曾有3000帐羌人来向汉帝国投降，他们由355个“羌豪”率领前来；这史料证明，这些羌人豪酋大多是只统领约10帐牧民的牧团领袖。如此聚散有弹性的部落社会组织，是他们为适应水草资源分散且不稳定之环境的游牧人类生态的一部分。各牧团、部落间的敌对（segmentary opposition）——所谓“更相抄暴”——也是其社会特性。[424]这些都是汉代中国人不能理解的。譬如，汉代将领常认为羌人“无君”，而且经常反复不定。事实上这是因为在此种社会中，如前所言，没有任何一个“上级领袖”能为各下级部落人群决定其与中原帝国的和战关系。又如，汉代将领赵充国在给皇帝的报告中说，羌人之所以容易制伏，是因为他们每一族群都有自己的首领，彼此互相攻击，不能团结统一。[425]这表示赵充国并不了解，在分枝性结构部落社会中，各部落间的对抗，是部落之下经常敌对的次级部落群体间的一种凝聚机制。而且，汉代中国为“羌乱”付出的代价，证明羌人并不如赵充国所说的容易制伏。

《后汉书·西羌传》中有一段关于“羌人来源”的记载：

西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。其国近南岳，及舜流四凶，徙之三危，河关之西南，羌地是也。[426]

“三苗”在中国古代传说中是凶人的化身，曾被华夏英雄祖先“舜”打败而遭流放于边远之地。因此将羌人视为三苗之后，也就是华夏借此“羌人的祖源”来表示这些异族的邪恶本质与边缘劣势。这篇文字又称羌人是“姜姓之别”，也就是说他们是姜姓炎帝之族的一个支系。在战国末至

汉初文献中，炎帝常被书写为败于黄帝之手的古帝王。因此称羌人为姜姓之别，也是喻指他们是被华夏英雄打败而居于边地之失败英雄的后裔。

《后汉书·西羌传》中又记录另一则有关羌人来源的传说：

羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云，爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死。既出，又与劓女遇于野，遂成夫妇。女耻其状，被发覆面，羌人因以为俗。遂亡入三河间。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。河湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事。爰剑教之田畜，遂见敬信。427

这一则传说的原型，很可能采自当时某一部落流传之祖先创始故事。在汉代中国人对“羌人”的族群歧视下，添加了一些如秦厉公与戎等历史背景，以及其豪酋家族始祖为一戎人奴隶、其妻为受割鼻刑罚的女子等强调羌人低劣本质的情节。这个记载最重要的内容结构是：一个从中国逃离的戎人奴隶，教羌人如何种田、畜牧，因此他及其后人世世代代被奉为本地的王。这样的“文明起源传说”或“化夷传说”，也见于汉晋时期华夏史家对滇、句吴与朝鲜等地邦国王室家族的祖先源流记载中。

东北边疆：朝鲜

秦汉时期的朝鲜半岛北部与辽东地区，原来就居住着许多人群。他们有些居于山区，有些居于平原，也因此在经济生态与人群组织上有很大的区别。基本上，这儿较大的族群如高句丽、沃沮、濊等，都是以定居农业为主的人群。在此之北的夫余与挹娄，除行农业外也依赖在林中狩猎与畜牧。由于地宜农业，至少由秦末开始，许多中国移民与流亡者就进入此地。汉初，燕人卫满纠集大批移民在这儿建立一个政权，将当地土著与早先到此开发的中国北方移民都置于他的管辖之下，这就是中国文献记载中的朝鲜。

汉代中国人眼中的朝鲜是一个礼仪之邦，而中国人将之归功于一个“从中国去的人”——箕子。《汉书》记载：

殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作……是以其民终不相盗，无门户之闭。妇人贞信不淫辟。428

根据此记载，不仅是朝鲜人的礼仪教化，甚至他们能种田、养蚕都是箕子的功劳。这是一种与前述“羌无弋爰剑传说”相似的“化夷传说”。不同的是，前者的主角是一戎人奴隶，后者的主角是殷商的王子。这两个传说的差别，也表现了在汉代华夏心目中，不同地方的异族与中原华夏之间的文化或族群亲缘距离有别；在这两方面，朝鲜之人（主要指其国之统治者家族）都远比羌人接近华夏。

成书于南朝的《后汉书》，取材主要根据汉晋史籍，本书的《东夷列传》起首有一段对“东夷”之人的概述：

王制云：东方曰夷，夷者柢也，言仁而好生，万物柢地而出。故天性柔顺，易以道御，至有君子不死之国焉。[429]

这个记载也显示由前汉到魏晋南朝，中国人一直认为朝鲜人是谨守礼教的人群。

后汉时的夫余是兼营农业、狩猎与畜牧的人群。据汉文典籍献记载，这儿“土宜五谷，出名马、赤玉、貂豽，大珠如酸枣”。中国人也注意到他们有城池、宫室、牢狱与仓库，代表该国有中央化政治威权，并有将物资集中分配的商业或政治机制。关于这些人的道德习俗，《后汉书》中的描述是：他们强壮勇敢而又谨厚，不会到处掠夺；他们在饮食、社交上注重礼仪与上下尊卑之别。另外，住在高山深谷之中较不注重务农事的高句丽，在当时中原华夏眼中则是风俗败坏、好勇斗狠、喜好到处掠夺的人群。濊人，前汉时朝鲜玄菟郡管辖下的人群之一，他们也是行农业的人群。《后汉书》作者对濊人的描述是：他们不会盗窃，可以不用闭户，妇人都能守贞节。[430]总之，直到东汉魏晋，除了高句丽因屡次寇边而被中国嫌恶外，基本上中国人还是认为这些住在东北方的人群谨守礼教、风俗敦厚。

在箕子传说之外，东汉以来中国史家采录了另一则有关当地人群起源的传说：

北方有高离之国者，其王者侍婢有身，王欲杀之。婢云：“有气如鸡子来下，我故有身。”后生子，王捐之于溷中，猪以喙嘘之。徙至马闲，马以气嘘之不死。王疑以为天子也，乃令其母收畜之，名曰东明。[431]

这个传说，可能是当地族群起源的本土版。后来事实证明，无论从前有多少中原移民进入朝鲜，他们都融入当地社会体系之中（这体系包

括许多国家、部落与村落群）。在这体系中，他们有时记得、有时遗忘箕子传说，或更强调本土的祖先起源传说，来抗拒中国将他们内地化的努力。汉代以后，这儿的人大多自称是东明（或朱蒙）后代，更晚才自称檀君子孙。432于是，在这经济生态与文化和中国区分并不明显的华夏边缘之域，“族源”成为本地人建立与争论他们与“中国人”间族群边界的重要依据。

南方边缘：南蛮

南方被秦汉中原之人称为“蛮”的人群，分为许许多多的地方族群；依汉代中原人对他们的分类，其中最主要的有武陵蛮、巴郡南郡蛮以及板楯蛮。他们聚居在山间村落中，以种植、狩猎为生。汉代中国人以“蛮”这种对异族的泛称来称呼他们，是因为他们没有如匈奴、朝鲜等人群的“国家”组织。

汉代时住在今日湖南省西南的是武陵蛮。《后汉书》中记载了一个传说，称武陵蛮是古帝王高辛氏的女儿与一只退敌有功的狗“盘瓠”所生的后代，因此他们以始祖对中国有功，其妻又是帝王之女，而认为自己无论种田、做生意都应该无须缴税。事实上，汉初中国在此地“岁令大人输布一匹小口二丈”以为税赋。433东汉时，武陵蛮及附近诸蛮夷经常“反叛”，原因不详。但是，顺帝永和元年（公元136年），汉朝廷接受武陵太守的建议，以当地蛮夷都已经顺服，所以比照汉人增加他们的赋税，结果造成连年的蛮夷“反叛”。华夏所建构的武陵蛮族源历史传说，一方面强调这些南方人群的低劣本质（盘瓠之后）以及他们与华夏的密切关系（高辛氏女之后），另一方面也诠释他们为何主张自己可以减免赋税。在现实生活中，他们与汉帝国间的紧张关系主要也是赋税问题。

约当湖北省西部的长江中游，当时有一支自称廪君后代的人群，以巴为姓氏，朝廷称他们为“廪君蛮”。秦时，因巴氏为蛮夷君长，他们又代代娶秦女为妻，所以朝廷赐给他们爵位，有罪时可以用爵位相抵，并要他们每年“出赋两千一十六钱”，三年“出义赋千八百钱”。他们的百姓每年也要出嫁布、鸡羽作为赋税。434汉代中国沿袭这办法。东汉时，他们经常聚众反叛，其原因也是汉帝国对他们征赋税的问题。435所以，和武陵蛮相同，廪君蛮也借着“族源历史”来主张他们应享较轻的赋税。

同样的，汉代以族源传说争议赋税问题，也见于四川东部一些被称为板楯蛮的人群。他们以善战出名，汉代华夏认为他们是曾助武王伐纣

的巴人之后。另一种说法是，秦时曾有板楯蛮夷为民除虎害，秦昭王因此与他们刻石盟约，减免他们的田租与丁口税。汉高祖刘邦（当时还是汉王）与项羽相争时，也曾利用他们北伐关中。因此，汉朝廷减免其统治豪酋家族的租税，其他百姓则仍要每年出丁口钱。东汉时，朝廷还是经常用板楯蛮出征。桓帝时，他们屡次反叛。究其原因，据当时地方官吏称，仍是“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾”。436

以上中国文献中三支“南方蛮夷”的族源传说或历史，糅合了本土与中国之神话传说和历史，这可说是土著观点与中国观点“历史”之结合，也是本地“蛮夷”成为华夏边缘的表征。这些历史与传说将“南蛮”与中原帝国之人联系在一起，同时也显示此族群关系中的一个紧张因素——赋税问题。对这些边缘族群而言，赋税是进入华夏之域（或成为特定华夏边缘）的痛苦代价，也是他们最关心的问题。这些例子显示，人们对现实的关怀如何表现在他们对“过去”（族源历史与传说）的记忆、重组与诠释之中。

西南边缘：西南夷

汉代的西南夷是指由甘陕南部沿青藏高原东缘南下到云南、贵州一带的人群。在秦统一中国时，秦帝国已辟道将其势力扩及这些地区，在各地设官管辖经营。汉初，由于鞭长莫及，中原王朝放弃在此直接统辖，然而巴蜀商人与当地人群之贸易往来并未中断，有些人还因此致富。后来为了开辟一条通往南越、大夏、天竺的新路，汉代中国军民才大规模进入这个地区。这时大约是在公元前135-前120年。

通往西南夷地区的道路再度打通之后，史学家司马迁曾到此地考察。他在《史记·西南夷列传》中对当地人群作了简单的描述与分类：（1）夜郎、滇、邛都，这些是将头发椎结起来、耕田并住在村落中的人群；（2）巂、昆明，这些是头发结辫、随畜迁徙的人群；（3）徙、筰都、冉駹，这些或是定居种田或随畜迁徙的人群；（4）在冉駹之北的氐人，是行定居农业的人群。437司马迁也注意到，以上各人群都有大大小小的“君长”，只有游牧的巂与昆明是“无君长”的人群。438

汉人对西南夷中农业定居人群的政策是直接置郡县管理他们。打败南越后，朝廷借着兵威在帝国西南边陲建立越巂、沈黎、汶山、武都等郡，并将滇国、夜郎变成汉帝国的益州郡。夜郎与滇原有其“国”，也就是说，他们原是统于“王”的人群。因此，朝廷颁授王印给夜郎王与滇

王，任命他们管理当地各部族人民。此后，西南土著首领经常掠夺汉之驻点城镇，或反抗汉帝国统治。朝廷派兵前往清剿，却因汉军水土不服，军需转运不易，成效很差。西汉时，甚至有官员认为此地为“不毛之地，亡用之民，圣王不以劳中国，宜罢郡，放弃其民”。439东汉初，益州地方土著领袖仍常反叛，都被朝廷压服。

另一个发展是，西汉以来，夜郎、滇等国的社会上层愈来愈“华夏化”。桓帝时，夜郎人尹珍跟随许慎等知名汉人学者读书，后来还乡教学。章帝时，益州太守王追在滇国地区开始兴办学校，当地上层人士逐渐接受华夏的文化习俗。440在西南夷地区，滇、夜郎因有与华夏类似的层级化社会结构441，他们的上层王族贵胄很容易成为“华夏”，藉此保持他们在当地社会中的政治、经济优势。

《史记》与《汉书》中都提到一段历史。楚威王在位时（公元前339-前329年），楚国将领庄蹻往南方征伐，一直打到滇池。当他要回楚国时，秦国伐楚，他的退路被截断。庄蹻因此留下来建立滇国，成了当地的王。他与属下们变更服饰，顺从土著习俗以治理当地人民。《后汉书》中则称楚顷襄王（公元前298-前263年）时，楚将“庄豪”伐夜郎而留在滇池当王，他的后代世世为滇王。秦昭襄王伐楚取得楚国的巫与黔中两郡（因此可能阻断庄蹻的归路）是在公元前277年，这时到楚威王的时代中间至少隔了52年。因此《后汉书》似乎有意将这个事件往后修正到楚顷襄王的时代，以使其更合理，但这反而显示这段历史的不明确性。442无论如何，这一段历史（或传说）合理化滇国王室的华夏根源，有助于滇国由上而下的华夏化。

除滇、夜郎以外的西南夷地区，虽在西汉时已置郡，但当地土著对汉帝国的归顺与“华夏化”程度远不如滇与夜郎。如越巂郡的邛都夷，“豪帅放纵，难得制御”，诸部落对中国时而归附，时而反叛，其主要原因也是帝国郡县赋税既繁且多。沈黎郡之辖属有筰都夷，该郡后来分为两个都尉官，一个治理汉人，一个治理土著。这也显示汉人与土著聚落城镇在这儿泾渭分明。在汶山郡地区，据汉文典籍记载，山上住有“六夷、七羌、九氐”，可见当时的中国人了解当地族群的复杂状况。置郡后，土著也抱怨赋税重，因此汉帝国朝廷将它们合并为蜀郡北部都尉，此也就是承认本地人类生态不同于一般帝国边郡。好大喜功的帝国边官又常招引更远的部落“归义内属”。这些外邦酋长带来黄金、牦牛毛等奇珍土产，中国则给予这些内属的部落首长“金印、紫绶、钱帛”。但他们仍然经常

攻击帝国边区据点，杀害官民。[443]

以上这些人群大致沿青藏高原东缘南北分布，往南延伸到云贵地区。在这高原、高山深谷与盆地交错的地方，汉帝国之军民沿着大河占领河谷、盆地，侵入土著的生态区。汉边郡城镇、聚落与官府的政治经济力量，对接近城镇的土著影响很深。许多居城的土著豪族因失忆而成为华夏，邻近聚落的土著也经常来到城镇中出售其土产或劳力。因此，汉帝国军民的移入在此形成汉人与非汉土著之间居处交错、文化习俗区分模糊的带状华夏边缘，而非地理上线状的、截然划分的汉与非汉族群边界。

东南边缘：南越与东越

秦帝国已在今日两广地区设郡，并将有罪的人迁来这儿与当地土著（汉人称之为越人）共居。秦末世乱，当地龙川县的县令赵佗（据历史记载是一位中国人）自立为南越王。汉帝国成立后，南越与中原帝国交恶，赵佗称帝，并联络其他越人国家。汉文帝改变策略，对他示好。因此赵佗谢罪，愿为中国藩臣，按时进贡，接受中国封职。但他的后代与中国愈来愈疏远，到了太子兴即位时，国内形成两种势力：一为亲中国的太后党（太后为中国人），一为以宰相吕嘉为首的本土派。太后希望南越能“内属”中国，比照国内诸侯，三年一朝贡，去除边关，而宰相吕嘉则希望南越与中原汉帝国保持距离。此时，汉帝国介入南越内部政争，结果吕嘉杀了王与太后，因此导致汉朝廷派遣大军讨伐南越。平定南越后，汉帝国将此地分为九个郡来治理。[444]

约当今日福建地区，秦汉时这儿的土著也被称作越人。在楚汉相争时，越人中的两位领袖——无诸与摇就曾率众助汉。因此在汉帝国成立后，无诸被立为闽越王，摇为东瓯王（或称东海王）。两国经常打来打去。有一回东瓯向中国求援，汉太尉田蚡说：越人互相攻击是常有的事，而且他们反反复复的，不值得中国出兵去救。中大夫庄助则以为，不救小国之困，中国将不能“子万国”，因此他力主出兵。最后皇帝责备太尉，并令庄助发会稽郡的兵去救东瓯。东瓯解围后，要求迁到中国去。汉帝国因此将当地的人民（可能只是贵戚家族）全移到江淮之间。[445]

后来闽越又击南越，南越守着中国禁令，不敢发兵拒敌，而向中国报告。于是中国出兵伐闽越。最后，闽越贵族杀其王，结束此一触即发

之战。此后闽越分裂为二，由越繇王（闽越）、东越王分别统治；两个王都受中国册封。元鼎五年（公元前112年），南越与中国发生战争。中国以东越不助中国征南越为理由，引兵击东越。这一次，越人又杀了他们的国君来避免兵灾。不久，中国认为东越地狭多山阻，闽越强悍又反复不定，因此将东越、闽越的人民都迁徙到江淮间。446

在汉代中国与越地诸邦国的往来中，可以看出朝廷非常关心这些越人国家对中原帝国的顺服。因为这些越人国家的统治者，有些是华夏化的土著，有些则原为来自中国的华夏。对中原的华夏而言，如果帝国周边邦国的统治者是来自中国的华夏，或其祖先为华夏，则当地的人民很快就能慕化而成为华夏域中之民了。因此中国所有的努力，无论是怀柔、征伐，还是迁徙其民，目的都在将他们纳入华夏边缘之内。虽然在如《淮南子》之类的书中，汉代思想家们还对南方越人有刻板的印象447，但从《史记》的《南越列传》、《东越列传》，到《汉书》的《西南夷两粤朝鲜传》中，都没有关于越人风俗的负面描述，并且在其统治者家族的“祖源”上强调他们与中国的关系，如相关记载称“南越王尉佗者，真定人也，姓赵氏”、“闽越王无诸及越东海王摇者，其先皆越王勾践之后也”，而春秋时之越国名王勾践的祖先则被远溯至夏代的少康及大禹。448由此可见，汉代中原华夏视越人之上层统治者及贵胄家族为华夏，至少在掌握历史书写的华夏眼中是如此。

汉代华夏边缘的形成

汉代华夏对四方异族的描述，也就是以“哪些人不是华夏”来定义“谁是华夏”。由汉代华夏对周边人群的描述，我们知道华夏自认为是一些定居重迁、以农为本、统于皇帝、知礼尚义的人群。更重要的是，他们宣称有共同的祖先，并经常强调共同的历史记忆。在华夏之我族想象中，我族周遭围绕着许多“异族”，或介于我族与他族间的华夏边缘人群。华夏根据自己的观察与想象，来书写这些异族的族源或“历史”，并描述他们的生活习惯，藉此华夏也表现这些异族与“中国人”之间的文化与族群距离。由这些华夏的我群边缘描述中我们知道，不同的华夏边缘人群在汉代华夏心目中有不同的“异族意象”，因此所谓的华夏边缘事实上包括几种性质不同的边缘。

在汉代华夏心目中，各方华夏边缘人群之本质差异主要由两项标准造成。首先是人类经济生态，特别是农业定居与游牧。对于匈奴、乌桓、西羌等人群的游牧经济，中国史书中都有许多描述。在《史记·西南

夷列传》中，司马迁更把经济生业作为划分中国西南各地土著人群的标准之一。对于游牧盛行的地区，华夏明白那是不适于他们活动的地方。因此，汉代中国人除了与匈奴争夺河南地，与西羌争夺河湟谷地，并将势力伸入川西北的河谷地带外[449]，基本上不会侵占游牧地区，也不想将这些地区的人群变成中国人。汉帝国对游牧人群的基本政策便是软硬兼施，以坚持、固守两个世界间的分隔线。相反的，对于灌溉农业盛行的地区如滇国、朝鲜、南越等地，中国则认为他们是知礼尚义的国度，因而对他们的政策便是努力将其地变成华夏之域，将其人化为华夏之民。

其次是社会组织，特别是“统于一君”与“无君”社会之差别。以现代词汇来说，就是有国家（state）组织的人群与在酋邦（chiefdom）、部落（tribe）社会结构中的人群之区分。其实，这也和“移动”与“定居”人群之别有关。无论是游牧、游耕还是游猎的人群，都不适于受制于国家或酋邦，而倾向于结成聚散较有弹性的猎团或部落。基本上，汉代华夏尊重“统于一君”的人群，而认为“无君”是相当野蛮而落后的。因此，对于游牧人群，汉代中国人尊重匈奴为“敌国”，经常以和亲、开关市、岁赐财物来安抚他们；而对于给帝国造成更大损害的西羌，则经常诱杀、暗杀其首领，滥杀其人民，或竟施行灭种政策。对于行农业的人群，汉代华夏较尊重统于国君的滇国、夜郎、南越等，时而对其国君诱之以财货、贿之以爵位，希望他们能内属中国。相反的，对于邛都、哀牢、武陵蛮等氐族部落人群，汉帝国对他们施加以赋税、劳役与强制出征，或在遭抗拒时施之以严酷镇压。

以此两种标准，在汉代中国周边出现至少四种不同的“华夏边缘”。第一是定居、行农业并统于国君的人群，如朝鲜、南越、滇等。第二是行混合农业但未统于国君的人群，如南蛮、邛都、筰都等。第三是游牧且统于中央化国家权威者，如匈奴。第四为游牧或半游牧而处于分枝性部落结构中者，如西羌。对这四种不同的“华夏边缘”，汉代中国有不同的政治与军事策略。

汉代中国人对边缘人群的政策

统于中央化、阶序化政治权威的北方游牧国家可以匈奴为代表。汉帝国对匈奴的策略，早期以和亲、通关市、给财物等柔性手段为主。由汉武帝开始，汉人经常出塞远征，同时也以通关市来招降匈奴，如此恩威并施。后来，又将归降的匈奴人移近边塞，给予生活补助，一方面就近羁縻，一方面要他们替汉帝国守边，有时并借他们的军队来替汉帝国

防御或征伐其他北方游牧部族。以和亲政策来说，虽然汉帝国经常受匈奴威逼而以汉宗室女与单于结亲，但这些女子并非匈奴的战利品。和亲的主要意义在于，以婚姻关系联系在一起的两个人群基本上是对等的。450以此，匈奴宣称与汉帝国拥有对等地位。而汉帝国在和亲政策下（无论是否出于其意愿），等于承认匈奴与中国有对等的地位，承认匈奴人是与中国人有相等地位的“人”。451另外，汉代中国对匈奴上层贵胄每年供应物资，并开边市贸易，这显示汉代华夏对匈奴的另一种意象——匈奴人是贪婪的，只要满足其物欲便能维持边境的和平。除了河南及河西等战略重地外，中国与匈奴间没有土地争夺；中国未有企图将匈奴牧地变为华夏之域，因为中国人理解双方在经济生态上的差距。

对于西方的羌人，汉帝国的政策便严苛多了。由于某些生态因素，羌人对汉帝国原是无害的。452汉羌间的接触与冲突，主要是汉帝国之军民侵入、夺占羌人的河谷地带（湟水谷地与黄河上游谷地）所致。汉代华夏能理解草原是个汉人无法利用的生态地区，也能尊重单于及其子民在草原上的生存权。但是，羌人在河谷种麦、在山地放牧之经济生业所倚的河谷地带，也是北中国黄土农业地带的延伸，而羌人没有统一在“国”之中、没有能统御众人的“君王”，因此汉帝国对羌人河谷的侵夺便毫无忌惮了。汉人移民随着帝国之军队沿湟水进入河湟地区，夺了羌人的麦田。羌人屡次尝试回到谷地放牧或种麦，都遭到无情的杀戮与驱逐，因此造成羌人各部落一次又一次结盟以对抗汉帝国的入侵。

羌人“无君”并不表示他们是一盘散沙容易对付。相反的，他们的部落分立、自为其主而又能迅速聚集，让汉帝国感到十分棘手。羌人是极端“平等自主”（egalitarian）的人群，不但没有任何部落能控制、指挥其他部落，连在部落之内，大大小小的次级群体都能自主行动。在历史记载中，羌人对汉帝国的几次投降或订盟，都经常有数百个羌人首领共同参加。羌人首领迷唐，在其势力盛衰起伏的两三年间，他的部落人民在数万到一两千人之间急剧增减。这都显示每一羌族游牧群体都能自行决定加入或离开部落，以及自行决定与汉帝国的和战关系。453汉人对这些“平等自主”的部落人群几乎束手无策。在谈判时，没有一个可代表所有羌部落的首领，在战争中杀了一个羌酋，又有无数羌酋揭竿而起。而且，羌人从不要求开关市贸易，也不曾要求娶中国公主。汉帝国对他们的策略起初是屠杀不服者，并将归顺的羌部移入塞内，这便是汉将马援、窦固、马武等所采取的策略。

被移入塞内的羌人聚居在村落之中，受到汉人平民、豪强与地方官员的欺凌。并且，他们还要经常为汉帝国出征，攻打其他羌部落。[454]更重要的是，他们农牧兼营的经济形态使他们成为当地汉人在生存资源上的竞争者，由此更受到许多不公平的待遇。在受不了地方豪强、官员的逼迫时，羌人经常“叛逃”。汉帝国军队前来清剿时，又使得许多归顺的羌部落恐受侵扰而集体相结出塞。这就是东汉时期“羌乱”发生的普遍模式。《后汉书·西羌传》称，“羌虽外患，实深内疾”。当时居住在渭水流域帝国边郡中的羌人的确已成中国的心腹之患了。在两次“羌乱”中及其后，汉帝国将领对付羌人的策略除了以羌制羌外，便是刺杀其首领或进行灭种屠杀。[455]当时虽有汉将领张奂持反对意见，说羌人与汉人都是天地之气所生，不好将他们杀尽，然而他的看法不但未被接受，还被后来的《后汉书·西羌传》作者评为迂腐。[456]

行定居农业而统于国君的人群，如朝鲜，在汉代成为了另一种华夏边缘——中国人希望将族群界线消除的边缘。起初汉帝国对他们的政策是，以朝鲜王卫满为中国境外之臣。[457]后来汉帝国与朝鲜的关系恶化，汉帝国派兵打下朝鲜后，便开始在此设郡（真番、临屯、乐浪、玄菟）直接管辖。但中国要统治这儿并不容易——临屯、真番郡在汉昭帝时撤销，玄菟郡也东移到高句丽。即使如此，所谓置郡可能只是空有官府与对点状城镇的控制而已，并不扩及全面。汉帝国只要求土著领袖接受中国的册封，事实上并未直接管辖。如沃沮的首领们一方面受汉帝国册封，一方面又臣属高句丽，高句丽甚至在此置官征税。对于濊人，东汉初中国正式放弃对他们的管辖，只“封其渠帅为县侯，皆岁时朝贺”。高句丽（貊人）虽属玄菟郡，但自有其国之官员、贵族与部族组织，并以武力迫让附近的小邦臣服。对于汉帝国，高句丽时而遣使朝贡内属，时而犯边入寇。对于他们的犯边，汉帝国的反应经常是相当宽容的。汉代中国对于朝鲜这“土宜五谷”的地区及其人民的策略，一直是努力将其变成“中国”的一部分。箕子之历史传说，与汉帝国在此立郡县的努力，以及中国对高句丽诸国的宽柔政策，都显示汉代中国希望将朝鲜内地化的企图。但是，由于中国的政治控制力在此边远地区已相当微弱，而且在本地人类生态中，各区域人群已形成几个既合作又对抗的邦国，如此自成一资源竞争与分享的族群与政治体系，因此他们一直抗拒成为华夏之民。

在南方，行定居农业且统于国君的越、滇、夜郎也是中国人努力泯除华夷边界的地区之一。不同于在朝鲜地区的挫折，汉帝国在此进行的

策略非常成功，以至于在汉末时越、滇与夜郎的部分城镇地区都已相当华夏化了。这些策略包括迁移其民，设置郡县，推行中国式的礼义教化，设学校推广经学，以及为当地统治阶层贵族提供华夏英雄祖先的历史记忆。这些策略，特别是历史记忆，经常让当地统治王族成为由中原来此平服蛮夷而王于此的华夏英雄之后。

对于住在南方与西南山间行农牧渔猎混合经济而“无大侯王”的各部落、村落族群，汉帝国之人则深入其间，夺占其河谷、低地。中国商人在这些地区可以获得土产与廉价的仆役、劳工，帝国地方官员则透过各部族首领对土著征赋税徭役，在此逐渐形成一种族群体系。在此体系中，各土著族群间以及各土著族群与中国人之间的社会经济关系有合作、竞争，也有剥削。

汉代中国人对待四方异族的差别政策虽非由朝廷筹划与明白诏示，然而它深深根植于中国人对异族的意象（以及自我意象）之中，因此在汉代形成不同的华夏边缘，也造成华夏边缘的向外推移或固化。华夏的扩张与华夏边缘的向外推移，主要是华夏争夺可行定居农业的地区及其人民所造成的。汉人移民与军队进入这些地区开垦，不顺服的土著（多为社会上层家族）被迁至内地。许多被迁到内地的华夏边缘人群，由东汉到魏晋逐渐地皆宣称自己是有虞氏、夏后氏或周人之后。458显然由于对本部族之“历史”失忆，以及因战乱迁徙造成有利于失忆的环境，后来他们都成了“炎黄子孙”。在其人行定居农业的地区，汉帝国的政策则是将整个地区纳入华夏子孙统治之域。为此，汉代中国人或以军事、外交手腕让这些国家内属，进而将其地并为帝国之郡县，或以“历史”证明这些国家（如朝鲜、南越、闽越、滇等国）的王室原来便出于华夏。如此经过400余年的经营，许多原来的“异族”成了华夏。东汉时，在地理空间的分布上，华夏边缘便已推移至与今日中国“汉族”边缘大致重叠的地区。

华夏边缘的维持

或因其生态环境汉人难以利用，或因汉人的政治力对其鞭长莫及，华夏之外的北方草原、西方的高原深谷，以及南方与西南的边远山区，成了汉代中国人的最后边缘。对于这些边缘地区的人群，汉帝国以各种手段来维系他们与中原帝国的关系。这种关系的产生与维持，经常是中原帝国对华夏边缘人群以兵威相胁，要求他们对朝廷进贡本地的奇珍物产，然后朝廷给予物超所值的赏赐作回报。在这种不平等的交换关系

中，中原帝国的“慷慨”换得较优越的政治地位。这种优越地位表现在中原帝国要求边缘邦国君王与部族首领受中国册封，或遣王子贵族入侍（作人质），或要求他们进贡土产，这就是所谓的“封贡制度”。研究“封贡制度”的学者或由经济观点将其视为一种国际贸易关系，或以政治观点认为藉此中国建立了以其为中心的东亚国际“世界秩序”。459这些看法都强调此制度的对外功能，而忽略了它对内的功能。

事实上，汉代中国努力维系此制度，将一些汉帝国不可能直接统治的地域及人民约束在四周，所得到的，除了外邦在仪式上的归顺、边界的安全以及部分经济利益外，还有一些来自外邦的珍稀土产与当地的奇风异俗知识。后者经常见于汉文典籍，但其意义常被忽略。由族群边缘的角度来看，这些有关外邦异族的奇风异俗与珍稀土产有凝聚中国人（华夏）的功能。这是因为，由春秋战国到汉代华夏边缘的形成、扩张中，被包含在“边缘”中的各地中国人虽然逐渐凝聚许多共性，然而在语言、文化上仍有相当的差异，所以他们需要“异质化”的边缘来强调边缘内华夏的共性。因此，来自域外的珍稀土产及异族的奇风异俗正是中国所需要的，中国人用它们来强化华夏边缘，以凸显边缘之内人群间的同质性与一体性。春秋至汉代出现或流行的许多作品，如《逸周书·王会》、《淮南子·坠形》、《山海经》，以及史书中的四裔传等篇章，都有以刻画“边缘”来凝聚“中国”的功能。

汉代中国人心目中各方华夏边缘之人的意象，像是当时华夏自我刻画的族群边缘，一方面它诠释在此边缘之外“哪些人不是（或可能是）中国人”，另外它也从相对的一面来诠释“中国人”的本质。在不同的华夏边缘，不同的异族意象形塑了中国与这些人群交往时的目的与策略。经由这些策略，如征伐、通商、封贡、和亲、移民、立郡县（内地化）等，汉代中国之华夏调整或确立其族群边缘，也就是不断调整、强化并确定“华夏”或“中国人”的范围。在这过程中，“族源历史”成为一种意识形态工具，汉代中国人以此界定“他们是谁”，将他们排除在中国及华夏之外，或将他们（或希望将他们）纳入中国及华夏之内。对处于不平等族群关系中的华夏边缘人群而言，在华夏的历史记忆中接受或是找寻一个华夏祖先，可合理化自己的华夏身份，并以“失忆”摆脱不利于己的族群身份，华夏便因此茁长扩大。

“中国人”常被视为，也自认为，是有共同文化、血统、生活习惯的民族。由于各地中国人在语言、风俗习惯上均有或多或少的差别，因此

这个看法常被质疑。事实上，“中国人”（或华夏）并不完全依赖内部的共性来凝聚，凝聚他们的主要力量来自于华夏边缘的维持。因此，从汉代华夏边缘形成以来，华夏帝国便以通婚、贸易、征伐、封贡、赏赐等各种软硬手段，来羁縻四方部族与国家以维持这个“边缘”。我们若拿东汉帝国疆域（以行郡县的地区为范围，图十一）与现在中国的汉民族主要分布区（见图十二）作比较，可以看出两者有惊人的重叠。460这显示在汉代，“汉人”在亚洲大陆已扩张至其人类生态地理上的边缘。此后，除了对蒙藏等地区的政策性点状移民、近代东北成为汉移民之天堂，以及汉化造成的汉与非汉区分模糊的西南及南方华夏边缘外，“汉人”没有进一步扩张，也没有让任何华夏之域脱离中国成为非汉人地区。也就是说，华夏一直有效地维持着形成于汉代的族群地理边缘。因此，虽然“华夏”之自称词在历史上有很多转折变化，但至今构成中国人的主体民族在面对中国边缘少数民族时仍自称“汉人”。这种汉人或“中国人”意象，在当代仍左右着居于地理核心之中国人与其边缘人群间的往来互动，并影响中国对边缘人群的政策。

图十二 中国当代汉族与少数民族（部分）分布略图

第四部分　华夏边缘的延续与变迁

华夏边缘形成后，各个朝代国力或强或弱，政治上或分或合，中国人一直在努力维持此边缘。华夏边缘的维持，除了以武力驱逐、羁縻，或以婚媾与贸易安定边缘人群之外，主要便是借着历史记忆。汉代之后，中国人在历史记忆上强调华夏抵抗外夷的战争，纪念征伐边缘人群的民族英雄，并特别记得边缘人群的奇风异俗。凡此种种，无非是以强调这些边缘人群的“异质性”来忽略华夏内部之歧异，并以共同的受难记忆（对外患的记忆）来凝聚华夏认同。因此，历代中国正史都在强调北方可汗的南侵必须被阻止，南方与西南蛮夷的叛乱应被抚平，而分裂的中国终须统一。在另一方面，华夏也为华夏边缘人群建构了许多历史与神话，以此或表述他们心中边缘人群劣质、落后的他者形象，或将边缘异族想象为华夏支裔。这样的“历史”也在华夏边缘人群中被争论、修饰或接受。华夏边缘的维持与华夏的统一实为一体两面。如果我们将中国人或华夏比喻为一个木桶，华夏边缘就像是紧紧将所有木片（代表不同地区的华夏）合拢在一起的铁箍；铁箍一断，木桶就散了。这便是为何在历史上，中国常不惜代价来维持此边缘。

在近代国族主义概念下，以及在近代殖民帝国主义列强企图瓜分中国及其边缘之资源利益的刺激下，合传统华夏与其边缘人群为一邦的国族蓝图逐渐在中国知识分子心目中形成。作为一个现代民族国家，此时中国需要一个实质的国族边界（national border），而非一异化的族群边缘（ethnic frontier）。因华夏边缘人群一直被华夏认为与自身有长久的血统、文化与历史关联，因此他们都被划入中国而包容于一新的“中华民族”之中。从此，许多华夏边缘人群由“四裔蛮夷”而成为中国境内的“少数民族”，自此华夏与其边缘也合而为一。

第十二章　近代华夏边缘再造

在清中叶以来西力东渐之影响下，近代中国发生了所谓“千古未有之大变局”，此变局之一便是华夏边缘再造，及因此产生的新的中国与中华民族。无可否认，由中原帝国到民国缔造，除了许多内部体制的改变与国民概念之建立外，最大的变化便在传统中原帝国的边缘。这变化是，旧帝国的边藩、属部、部落与土司之民，以及由于汉化及土著化所造成的广大汉与非汉区分模糊的人群，在经由一番学术调查研究、分类与政治安排后，被识别而成为一个个少数民族。如此，传统华夏边缘之“蛮夷”成为了“少数民族”，与今为“汉族”的华夏共同构成中华民族。这便是我所称的近代“华夏边缘再造”。

近代华夏边缘再造，与当时西方传来的“民族主义”（nationalism）概念有相当深的关联。民族主义下的“民族”概念与包括“民族学”在内的近代社会科学，造就近代许多“民族”及相关的民族国家——这是一个全球性的民族化与国族化潮流。当时的民族学（ethnology）包含语言学、考古学与体质学，主要在于探索人类民族的起源、分化及迁移过程，厘清各民族的文化特质，以及其在人类文明演化史中的地位。也就是说，民族学一方面以人群之体质、文化、语言特征作为民族分类标准，并以此进行人群迁移与文化传播的历史溯源（传播论观点）；另一方面建立人类文明发展的历史谱系，衡量一民族在此谱系中的位置（演化论观点）。

欧洲民族主义与此民族学的兴起有密切关联。体质学与体质测量被用来建立、维护一个个纯种民族。配合考古学、语言学与民族学研究，由核心到边缘的民族或文化传播过程，或由野蛮蒙昧到文明的进化过程被建构出来。许多学术研究与学术争论或强调本民族的优越，或诠释边远人群的落后，以合理化殖民统治。因此这种民族学也是“经世致用”之学，经世致用的基础是社会达尔文主义（social　Darwinism）。社会达尔文主义将生物学的物竞天择、适者生存等法则运用到人类社会的演化中。民族（或国族）被视为一个个生物体，演化程度高的民族被认为有掌握运用全球资源的权力。生物的栖地（habitat）概念被转移为国族之生态区理想，这也是后来希特勒之“生存空间”（lebensraum）的思想来源。欧美列强由19世纪末起，便在社会达尔文主义的支持下，藉此民族学探勘、调查与研究各地物产民情，作为殖民施政及经济文化侵略的蓝

图。

在此时代背景下，接受“民族主义”与相关“民族”概念洗礼的晚清中国知识分子，忧心西方列强势力在中国及其周边地区的扩张，极力呼吁民族团结及唤醒国魂。在早期革命派人士排满兴汉之民族意识下，这个国族曾指的是传统“中国”概念中受四方蛮夷包围的“汉族”，也就是华夏；在较能包容满族的立宪派知识分子心目中，此国族则包含满、蒙等族。461后来在欧美列强积极营谋其在西藏、蒙古、东北与西南边区利益的情况下，合“华夏”（核心）与“四裔蛮夷”（边缘）而为“中华民族”的国族概念，逐渐成为晚清许多中国知识分子心目中的国族蓝图。在此国族蓝图下，近代中国知识分子一方面书写国族历史（或民族史），一方面重新认识及描述国族边缘人群，也就是过去的华夏边缘人群。这两者都需借重西方的民族学与其他学科之助，因而由此产生的知识深受西方学术新知的影响。在历史方面，刘师培所著的《中国民族志》与蒋智由的《中国人种考》，代表这些早期中国国族建构之著作。在这两本著作中，刘师培之作发表于1905年，代表以“汉族”为主的国族历史建构。出版于1929年的蒋智由《中国人种考》，则已将满、蒙、回、藏皆视为黄帝子孙了。同时在这两本著作中，我们皆可见著作者以音韵、体质、民族特质等来比附穿凿其说之痕。

在民族国家概念进入中国并被实践而造成政治现实的过程中，一些与之相呼应的学科如民族学、语言学、考古学、体质学等也随西方势力进入中国。安特生（J.G.Andersson）的甘肃彩陶文化研究，魏登瑞（J.F.Weidenreich）的北京人研究，以及1928-1937年中国考古学者的安阳发掘，都经常被用来论证中华民族之形成与其起源问题。在此时代，许多个人与机构都曾以学术贡献于国族及其边缘建构，在此我无法一一详述。以下我只以由近代国民政府创立，代表当时最先进、典范学术的“历史语言研究所”（简称史语所）之研究为例，说明学术与华夏边缘再造之关系。

“历史语言研究所”与华夏边缘再造

“历史语言研究所”在1928年成立于中山大学。这是中国新人文社会科学发展的里程碑。然而在那时代，它也无可避免地在国族主义下滋长，并贡献于中国国族建构。主要缘由是，当时流入中国的新学术，如语言学、体质学、民族学、考古学与历史学，多少皆与“民族”概念声气相通。中国近代新史学的开创者梁启超曾在《中国历史研究法》一书中

揭示历史研究的要旨，如说明“中国民族成立发展之迹”、“历史上曾活动于中国境内者几何族”、“中国民族所产文化以何为基本”，等等。[462]显然，梁氏心目中之历史研究主要便是“民族史”，这说明了“历史”在国族建构中的重要性。中国民族学研究先驱黄文山在其《民族学与中国民族研究》一文中，也曾说明民族学研究的对象为“我国社会演进之阶段，古文化之原型，民族迁徙之路线”。不仅如此，他认为一切社会科学，如社会学、经济学、历史学、考古学之发展，皆是为了解答这些问题。[463]由此皆可知那一时代的人文社会科学与国族主义之关系。

如前所述，在“民族”概念下，一民族被认为是有共同语言、体质（血统）、文化而在历史中延续的人群。语言学、体质学、民族学被用来考察民族之范畴与民族间的区分，历史学则被用来追溯“过去”，以说明此民族范畴与区分的由来。历史语言研究所成立之初的三个主要分支部门——历史、语言、考古（与民族学），也反映了此旨趣。历史、语言、考古与民族学，在中国国族建构中不只是塑造、凝聚国族而已，它们还被用来探索国族内部的各民族区分。当时学术研究的重要课题之一便是，透过调查语言、体质、文化之异同，来探求中国国族中究竟有多少“民族”，各民族间的区分界线何在，并由考古与历史学来说明导致这些民族之存在与区分的历史过程。

历史语言研究所创立者傅斯年先生之名言“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”，代表了该所成立之初一种新的研究精神，也就是对所谓“新材料”、“新方法”的重视。[464]值得思考的问题是，究竟这些早期研究者在找些什么？往何处找？以何种“新方法”寻找？是什么力量驱使他们从事这些“寻找”？我们由傅斯年在1928年所写的《历史语言研究所工作之旨趣》一文中可见一斑。他在该文中写道：“我们最要注意的是求新材料，第一步想沿京汉路……第二步是洛阳一带”；“广州的四方是最富于语言学和人类学的材料的”。[465]于是，一些人员被派遣到华北，在“历史学”所建立的“过去”架构下，以“考古学”寻找中国民族与文明的源头。后来他们缔造了闻名世界的安阳殷墟发掘，并对龙山文化、彩陶文化、北京人等考古普遍知识的产生有相当贡献。另一组人员被派至中国西南与南部，以“语言学”与“民族学”寻找国族边缘。后来他们所得语言、文化和体质材料，也有助于“中华民族”与“中国少数民族”的建构与识别。可以说在国族主义下，当时许多学者都在从事两种探索——国族的“起源”与“边缘”。

值得注意的是，当时的“新方法”并非用于所有田野，“新材料”也非得之于所有的地方。往何处找，以何种“新方法”寻找，是有区分的。历史学与考古学主要被用在中原地区，以找寻国族与国族内各民族之“起源”[466]；民族学和语言学则多被用在南方，来寻找国族与各民族之“边缘”。也就是说，当时中国知识分子心中的国族核心与边缘观念，使得他们以选择性的“新方法”、“新材料”来建构描述国族所需的语言、历史、考古与民族文化知识。

至于“寻找”的动力，我们由李济《中国文明的开始》一书中可略见端倪。在本书第一讲之始，他写道：“四十多年以前，我初入中学读书，当我知道自己生于一个有五千年悠久历史的国度里时，常觉欢欣莫似。”接着，他提及20世纪初中国启蒙运动者对中国古史要求“拿证据来”的怀疑之风。他说：“这种找寻证据的运动对传统的治学方法，无疑的是一种打击……近代中国考古学就是在这一种环境之下产生的。”由此我们可以看出，为中国“五千年悠久历史”找寻证据，的确是近代中国考古学者“寻找过去”的基本动力。李济因此提出，近代中国考古学家之工作主要回答两类问题：“其一是有关中华民族的源始及其形成，其二是有关中国文化的性质及其成长。”[467]如此更可见国族主义如何为当时的学术探索提供动力与方向。李济的体质学亦如此。体质人类学者王道还在研究李济的人类学研究志向与特色时曾指出：“李济一生的学术，可以用民族史三字概括，体质人类学只不过是治民族史的工具。”[468]

最后，历史语言研究所之著名历史、考古与民族学者之学术名作，如傅斯年之《夷夏东西说》，芮逸夫的《中国民族的构成》，[469]以及李济的《中国文明的开始》，由某一角度来说，多少都反映着“科学的研究方法”与国族主义之结合。这些著作也强化了中国国族内涵与其内部区分。傅斯年在《历史语言研究所工作之旨趣》一文中最后亟呼：“我们要科学的东方学之正统在中国！”此也强烈反映藉“科学方法”以实践国族认同之旨趣。[470]

华夏边缘之争夺

当时“历史语言研究所”研究者之使命，不只是建立中国自身的新学术传统，以凝聚国族及刻画国族边缘，更面对着西方与日本学者在中国从事之“学术调查研究”中所包藏的政治与资源野心，特别是对中国周边地区。民族主义盛行并传播于全球的时代，也是一个“边疆”争夺的时代，过去模糊的旧帝国“边疆”，在资源争夺中逐渐被各个民族与国族之

明确“边界”切割、划分。在20世纪上半叶，法国、英国许多调查者走入中国西南边疆，在此他们常宣称“发现”当地非汉族群为“以色列人的后裔”或“印欧民族”。如20世纪20年代初，英籍传教士陶伦士（Thomas Torrance）在岷江上游地区传播基督教。他将本地羌民宗教视为一神教，又认为如此高等之宗教必然来自西方，所以羌民应是古以色列人的后裔。在这样的文化偏见与宗教进化论之下，一切羌民文化在他眼中都成了以色列文化之遗留。471虽然这些学者未必有政治野心，但如此文化中心主义下的历史文化想象，常催动扩张主义者的政治企图。

此时日本许多调查者也走入满、蒙，并宣称日本大和民族与这些北亚游牧人群有密切的民族文化关联。多少受到这些学术研究影响，20世纪20至30年代，日本提出“满、蒙在中国历史上非支那领土”之论。傅斯年等学者乃急促写成并出版《东北史纲》一书，辩证“满洲”乃中国之东北，自古以来一直为中国的一部分。

警觉到西人与日人对中国边疆研究背后的政治兴趣，中国知识分子也积极在国族边疆地区进行民族学调查工作。此时，东北有凌纯声，东南有何联奎、徐益棠、黄文山，台湾有林惠祥；更多学者在西南地区作民族调查，如丁文江、丁骕、杨成志、凌纯声、芮逸夫、费孝通、徐益棠、庞新民、胡鉴民、庄学本等。他们对西方民族学所知深浅不一，在他们的著作中或混杂着明清以来汉人士大夫之边疆游历书写，或应用清代乾嘉之学的声韵、训诂。无论如何，一种新的民族志写作逐渐产生。其主要关怀首先是历史渊源，特别是边疆民族与汉族的历史族源关系。借着历史地理学、古地名与族名的声韵训诂，以及考古文化与当代少数民族文化间的关联或相似因素，学者建立起各少数民族与汉族间的长远历史和血缘、文化关联。这是以“历史”来根基化（primordializing）民族情感。

其次，民族分类。学者由语言、文化、体质所显示的民族系统分类，来强调中华民族分中有合、合中有分的特性。这是以语言、体质、文化分类来系统化民族。

第三，文化与风俗描述。学者描述边疆少数民族的经济生态、风俗习惯、宗教信仰、社会组织，等等。这是在中华民族中分别各少数民族的文化特性，以典范化各个民族，并区别何者较为进步或落后。

最后，在新的民族志书写中，学者也表现了其民族主义下的现实关

怀。他们或仍承袭清代安边、治边之策论书写，或讨论如何以汉文明造一五族混合之新民族（同化论），或论述民族平等，以及如何扶持“弱小、落后”民族之发展。

总之，近代以来的中国民族学传统在其初始阶段常与国族建构脱不了关联——从历史根源来根基化民族，由语言文化分类来区分并系统化民族，以文化风俗描述来典范化各个民族，并由现代化程度来分别汉族与少数民族。甚至可以说，在“民族”概念下找寻及研究“典范的民族文化与历史”，此一学术活动也创造了典范的“民族”。

史语所的西南民族调查与研究

在中国少数民族研究中，将中国北方与西方的满、蒙、藏族视为一个个历史悠久的民族，大多数学者对此并无基本歧异。然而在中国西南与南方边疆，对于本地各非汉民族的分类与识别，学者之间便有许多疑惑与争议。此主要是由于，首先，自古以来“统于一君”的华夏一直未能发展出清晰的人群分类概念，来认识与划分本地部族聚散无常的“无君”非汉人群；华夏只是以苗、蛮、僰、夷、爨等泛称，来模糊地描述西南与南方各族群。其次，由于大量汉人军民移入，以及本地人群因此与汉文化长期接触，许多西南人群宣称或假借华夏祖源，也践行华夏文化习俗。因此在明清时期，许多西南地方的“汉人”与“非汉”区分都是相当模糊的。第三，在这样的族群关系与历史背景下，即使是近代西方之“民族”概念或更新的“族群”概念，都难以正确划分与描述此一华夏边缘。无论如何，这是中华民族建构中最模糊而亟待解决的一个“边缘”。因此，许多中国早期民族研究者的田野都集中在中国南方与西南地区。

清末民初时期，在“民族”概念下，汉人知识分子曾将所有南方或西南人群都称作“苗族”、“夷族”、“土著民族”，或认为他们已相当汉化而将他们视为“汉族”。因此在国民政府时期，许多边政官员、学者与边省行政首长，都倾向于鼓励西南土著人群汉化。后来，在许多民族学者的调查、研究下，以及各地知识分子的本土认同吁求下，西南各民族之分类图像愈来愈清楚。在这过程中，史语所之西南民族考察范围最大、最有系统且持续较久，其影响也最为深远。

史语所最早的西南民族考察，为1929年黎光明与其友人王元辉在岷江上游的川康民俗调查之行。该所较有系统的民族调查从1933年始。是年，凌纯声、芮逸夫、勇士衡等赴湖南乾城、凤凰、永绥一带调查湘西

苗族。1934年他们又到浙江白门、丽水一带作畲民调查。1934年，史语所与云南省政府合作，进行云南省内的民族调查；凌纯声、陶云奎、芮逸夫等人在1934年至1937年之间，足迹遍及大理、下关、保山、腾冲、耿马、班洪、西盟、孟连、蒙自等地。1939年至1940年间，芮逸夫又到贵州的大定、花溪、青岩、贵阳、安顺等地进行贵州苗族调查。1941年，芮逸夫、凌纯声至川西马尔康、汶川、小金、松潘、康定等地作“西番”与羌族考察。1942年至1943年，芮逸夫与胡庆钧等到川南威信、叙永等地进行川南苗族考察。

基于他们的调查所得与其他资料，芮逸夫与凌纯声都曾发表多篇论文以论述中国民族之构成。凌纯声对中国民族之起源、构成与迁徙，有一系统性解释。他认为最早活动在中国大陆上的民族有三群：美拉尼西亚人、印度尼西亚人与古亚洲人。后来受到汉藏系民族迁移的压力，一部分印度尼西亚族融入汉藏系民族，一部分向南中国迁徙的便是古百越与百濮民族。汉藏系民族先后三波入居中原，最先到来的是苗傜系（伏羲集团），再来则是泰掸系（神农集团），最后来的是华夏系民族（黄帝集团）。华夏系民族入主中原之后，泰掸族与苗傜族部分融入华夏，部分迁往南方，与较早居此的印度尼西亚族共居同化。秦以后，泰掸族更往西南发展进入中南半岛，构成中国西南各民族，以及中南半岛泰、缅、老挝等国的主要民族。[472]泰掸、苗傜、藏缅，这样的民族系统分类以及族系名称，显然是受语言学家的语言分类影响。他将最早的中国居民溯至古美拉尼西亚人、印度尼西亚人与古亚洲人，又显然是接受体质人类学者魏登瑞对周口店上洞人体质分析的结果。因此凌氏的民族溯源与分类，主要是在体质与语言学家对人类体质、语言分类的架构上，添上民族志材料与文献中之文化特征而已。

芮逸夫的西南民族研究，其要旨仍是“溯源与分类”。[473]他认为，对族名与文化特征的溯源，可以厘清一个民族的源头，判别当今该民族的分类归属，以及其与邻近民族的亲缘关系。对“族称”的音韵训诂，则是芮氏考订族源与民族分类的主要工具。由其所发表的几篇总结性论文，如《中华国族解》、《中华国族的分支及其分布》、《中国民族》与《中国民族的构成》，可见他的民族研究要旨在于建立中国民族体系。事实上自清末及民国肇造以来，这个工作都一直在中国知识分子间进行，芮氏与其史语所同侪也无法避免地加入此行列。

我们由凌纯声所著《松花江下游的赫哲族》，以及凌与芮逸夫合著

之《湘西苗族调查报告》，亦可见他们如何运用历史学与民族学于国族肇造之上。[474]在此两部著作中，他们皆以“民族学”描述各民族的习俗、宗教、歌谣故事，以此刻画各非汉少数民族。他们又以“历史学”对相关民族作历史溯源探索。凌纯声将通古斯族（赫哲族为其一）之族源溯至古代东夷，因而认为其与中国古史上的商人、莱夷同源；[475]芮与凌认为“苗为古代的髦”，其先祖来自中原，并曾为周人之盟友。[476]由此我们可以体察，20世纪上半叶之学者如何以民族学描述、建构国族边缘，而又以历史学将此边缘与核心紧密地联系在一起。

另外，史语所学者曾参与两项国家事务，也和“华夏边缘再造”有关。一是，由于他们熟悉西南边境之人事，因此曾受国民政府外交部之邀，参与中缅未定边界南段之勘界事务。这个中、英与中立国代表共同勘界之行，是英殖民帝国向东亚扩张其势力的一个历史烙印。19世纪中晚期，英国侵略并占领缅甸，将之变成英国海外殖民属地，又由此向云南扩张其势力。1934年，英国为了开采银矿而入侵云南班洪，此举引起本地班洪王联合佤山十七王各部落共同驱逐英国入侵者。芮逸夫等人参与随行的这一趟中缅边界南段勘界之行，便是在此班洪抗英事件后的外交解决行动。这个中缅边界勘界之事，也反映了华夏边缘近代变迁的一个重要背景——国土主权与民族归属界线模糊的旧帝国边疆，此时有无可让西方殖民帝国入室为盗的后门缝隙。在此背景下，明确的国境线与民族界线被建立起来，本地人群也由边疆“蛮夷”而成为国家边界内的少数民族与国民。

另一事务则是，也因史语所研究者熟悉边疆民族之历史与文化，他们在1940年曾协助国民政府之社会部、教育部进行“改正西南少数民族之命名”。明清以来，在汉文化之边疆游记与方志书写中，汉人作者常以虫兽偏旁之字或污化之词为当地蛮夷命名，而有猓猡、阿猖、猺人、獞人、狗头猺等名称。国民政府为“泯除界限，团结整个中华民族”，而明令称：“案查关于边疆同胞，应以地域分称为某地人，禁止沿用苗、夷、蛮、猺、猓、獞等称谓。”芮逸夫等人便负责编撰此一“改正西南少数民族之命名表”。[477]在此命名表中，“狇狫”被改为“木佬”，“猓猡”改为“倮罗”，“猓猔”改为“估倧”，等等。此举亦显示近代华夏边缘的变化：由国家与学界力量来共同改变一向被污化的“华夏边缘”，使之成为受同等尊重的国族同胞。

虽然改变过去“蛮夷”的命名并不能立即改变汉人对边疆非汉族群的

歧视，但这的确是数千年来“夷戎蛮狄”被视为“非人”的华夏边缘概念发生改变之一重要步骤与征兆。

第十三章　近代华夏边缘再造的微观过程

在上一章中，我说明了近代华夏边缘再造的时代背景，并以历史语言研究所的学术活动为代表，说明学术与学者在此变迁中所扮演的角色。

然而“近代华夏边缘再造”这样的命题，并非是说中国少数民族全然为近代产物，也不表示他们全然是“被”建构而毫无选择地成为少数民族。在这一章中，我将以前述历史语言研究所的两个早期田野考察为例，从当时发生的人与人之间的“微观”互动，来说明这样的社会与历史变化如何发生，以及说明这变化中既有历史延续也有新时代变迁，既有来自核心的政治与知识建构，也有边缘本土对此建构的回应与抉择。

当时情况最复杂的是西部与西南、南方边疆。西部川康地区有广大的“西番”、“杂谷脑民族”与“羌民”，他们究竟是藏族的一支还是独立民族，仍不清楚。西南与南方湘、桂、黔、云、贵等地，有更多被泛称为“苗”的广大人群，究竟哪些是“苗族”，哪些是其他民族（包括汉族），也有待厘清。在部分地区又因为汉化效应，所谓的“羌”、“苗”看来与汉人并无区别。因此，是要在南方与西南识别各个非汉民族，还是鼓励他们持续汉化，这些当时都在争议之中。中央研究院的黎光明、凌纯声、芮逸夫等人便是在此情境下分别到川西及湘西进行田野考察的。

黎光明、王元辉的川康民俗考察

史语所成立的当月，1928年7月，中山大学俄籍教授史禄国率杨成志、容肇祖等往云南作民族考察。次月，该所助理员黎光明动身往成都，预备到川康地区进行民俗考察。由此可见，当时的中国西南及西部是亟待以民族学相关知识来厘清的国族边缘。史禄国主持最早的史语所田野活动，也显示民族学这套学问是由国外传入中国的，当时中国学界对此尚非常陌生。

那时，年轻的助理员黎光明也缺乏民族学知识背景。他9月底抵成都后，在此滞留3个月，迁延至1929年初始与几位朋友一同往川西的岷江上游去。不久他们遇着甘军入川的战事而退回成都。此时黎发了几个电报，请傅斯年寄差旅费来。傅对他滞留成都以及呼朋引伴前往川康边区相当不悦。在致黎光明的信中，傅对他“只索钱不报告”颇有微词，并

在信中称，“盖兄未预备充分，兄之所知也”——这在相当程度上指的是黎光明缺乏民族学知识背景。傅在信中指示他一些田野考察应注意的事项：“多买物品（文字者尤要）”、“学习一种夷语，记其文法上之大略”、“少乱走，所得知识须系统的”以及“多照相”。值得注意的是，傅在信中三度提醒黎光明不要沉溺于谈论政治——“应尽舍其政治的兴味”、“少发生政治的兴味”、“少群居侈谈政治大事”。478

我们看看黎光明的生平简历，便可知他的社会背景，以及他对政治之“兴味”。他是四川人，1901年出生于灌县回民家庭，1922年曾在南京东南大学史学系就读，后来加入国民党，参加反军阀、反帝国主义侵略的学潮而被东南大学开除。他与一群热心革命的朋友（后来与他一同到岷江上游去的王元辉是其中之一）至广州，朋友们多进入刚成立的黄埔军校，他却因回教饮食习俗无法适应军中生活而转入中山大学（原称广东大学，1926年改名）。当时中山大学收容了许多像他这样在北京、南京等地因参与学潮而被开除的学生。4791927年毕业于中山大学后，次年他便进入刚成立的史语所。由傅斯年给他的信函可见，他的社交圈朋友多为热心革命的青年，而傅斯年对此知之甚详。

1929年3月，他再度前往岷江上游，此时与他同行的只有王元辉。王元辉亦为四川人，曾是北洋大学学潮领头学生之一，为学校开除后进入中山大学。1925年“五卅惨案”发生后，他先加入由中山大学学生组成的学生军。此学生军由黄埔军校代训，他因而稍后成为黄埔军校五期学生，并参加北伐。4801927年因恐怕卷入国民党的清党运动，他从北伐军中逃离，回四川避居成都。王元辉陪同黎光明进行川康考察之事，曾得到傅斯年首肯。由田野考察返来后，黎光明交给史语所一份标题为《川康民俗调查报告》（后面简称《报告》）的手稿，也由他与王元辉共同署名。

当年3月至6月，他们旅行于川西的汶川至松潘之间。这是一个综合着求知、探险、夸耀、搜奇的旅程。以当时岷江上游的军政民情来说，他们两人此一调查旅程也冒着极大的生命危险。黎光明虽为史语所一小小助理员，但所长傅斯年对他心怀志向知之甚详。由傅频频告诫他“少发生政治的兴味”，以及他与黄埔军校毕业生王元辉一同赴川西看来，481此时他主要身处两种志业、两个社交圈——学术与革命中。对他而言，后者可能又远比前者重要。后来在一篇悼念黎光明的文章中，王元辉写道：“从历史语言研究所到燕京大学图书馆，再到以后几年的教书、两度

当校长，越发使得朋友们认为他是纯粹的读书人，且有人认为他是书呆子。他哪里心服？所以他离开教育工作，去参加青年团团务工作。”[482]此亦可见黎光明的主要交游圈中，如王元辉等“朋友们”大多并非学术界之人，而是些志切革命的军政人士。

王元辉在随黎光明往岷江上游前，写了一篇名为“辞别在成都的朋友们”之公开信，在信中他写道：“我要去到荒寂的西边。那西边的地方少人识字，少人知道科学，更少人谈得成革命，我觉得有把握处处出风头。”[483]这一段话语，充分表现王元辉（以及黎光明）此行不只是观察记录边远之人的生活习俗与文化，他们更希望带给本地人（或向他们夸耀）一些新事物、新观念。他们原计划考察结束后，在成都将所获成绩公布于著名报纸，并到各学校演讲，“以肆鼓吹”及“引起社会人士之注意”。傅斯年阻止了他们，称“此事不可作”。[484]由此，我们能体会当时黎光明、王元辉等人热切企望能在国疆边缘扮演知识的发掘者与沟通者角色，将国族知识带入边疆，并将边疆的落后情况带给国人。同时我们也可由此体认这些志切革命的青年心目中的国家蓝图——一个政治统一、社会有序、经济科学进步的中国。

心怀这样的新时代与国族国家蓝图，黎光明与王元辉在田野考察中经常有些模式化的行为。他们到处对本地人出示及炫耀他们的“话匣子”（留声机）、手电筒、糖精、电池，并以“三民主义”、“孙中山”、“中华民国”等词来探询本地人对它们的认知。在后来的调查报告中，他们详细描述本地人如何对“话匣子”、手电筒等啧啧称奇，如何恐怕被摄去魂魄而不愿被摄影，以及对“三民主义”、“孙中山”、“中华民国”的无知。根据他们的报告记载，有一次一个土官的家人问他们那些东西（留声机、糖精、电筒）是不是洋人做的。他们在《报告》中写道，明知道那些都不是当时中国能做的，他们却回答说这些都是成都有的——“我们只好这样答应，惭愧”。[485]这谎言显示他们对“科学进步”中国之期盼。他们向“边民”炫耀其科技物品的行为，也显示其以“科学进步”来强调国族核心与边缘区分之用心。

出于同样的原因，相对于自身的科学进步，他们在报告中常描述本地人对新事物的无知与迷信。他们提及“西番”转经、叩长头与各种判断吉凶之习俗。喇嘛、活佛向他们所示的神物，如可治病的“独角大蛇之角”及“孔雀脑髓内的石头”等，都是他们在报告中嘲弄的对象。他们更描述、嘲笑喇嘛们对当时国家政治时局的无知。以下是《报告》中的两则

记载：

杨喇嘛既知道孙中山，并且听说过有蒋介石，但不知有南京也。更可惜的是，他问我们道："三民主义和中华民国到底谁的本事大？"

凝戈也不懂汉话，他用西番话问我们："宣统皇上这一会儿还好吗？"这般态度，仿佛不是他和宣统皇上有旧，便是他知道我们一定和宣统皇上相熟。他从不曾知道有大总统袁世凯，当然更不知道有主席蒋介石。同他谈到南京，他问："那是洋人地方不是？"[486]

这显示他们两人在田野考察中仍不脱其"政治兴味"（傅斯年警告黎的话）。他们访问的地方多为寺庙，访问的对象多为喇嘛与一般僧人，报告中嘲弄的对象也是这些人。在国族主义的科学、革命等概念与新知下，喇嘛、僧人这些本土知识体系的代言者成为国族知识的边缘人。在国族主义概念中，个人对国家、民族的"常识"乃构成一个个同质性"国民"的基础。因此在国族主义者心目中，凡国族同胞都应有此普遍的国族知识。黎、王讶异于并嘲弄"西番"喇嘛、僧人们对国家现况的无知，等于是强调"边民教育"应在此加强、普及。

黎、王在本地的考察与社交活动是一种被众人看在眼里、体察在心里的社会表征。他们夸耀其国家知识与科学进步的行为，看在本地村寨头人、喇嘛眼中，也引起这些（或部分）人的称羡爱慕。于是在本地人的羡爱下，他们的洋铁纸烟筒、废电池、铅笔、新式织品、洋蜡烛、糖精等，都成为社交礼品。[487]当然，黎、王等人并非最早带入这些新物品及国族国家新知的人。由一些事例可见，本地人早已在攀附、学习这些新事物、新知识。在黎、王拜访松潘林波寺时，一位杨姓喇嘛递名片给他们。黎、王在报告中提及此事，并称"他已经讲究到使用名片"，似乎对国族边缘之人使用名片这样的时髦物觉得不以为然，因而加以嘲弄。

汶川在松潘之南约180公里的岷江边上。黎光明等人在此停留的时间较短，但同样的，除了观察、记录各民族之体态特征、民间习俗、宗教外，他们到处炫耀其科技物品与政治新知。然而本地与松潘情境不同，因而他们从头人、民众及周边事务所得的印象以及与本地人的互动，皆有异于他们在松潘之经验。汶川为相当汉化之区，当地只有一瓦寺土司辖下有些"土民"、"羌民"村落，因此土司及其民众便成了黎、王考察的主要对象。

黎光明等人当时见到的是二十三世瓦寺土司索季皋。他们在《报告》中称，索土司所管辖的“土民”是“西藏民族”的一支。这是因为，编于嘉庆年间的《汶志纪略》与同治年间的《理番厅志》都有土司之祖来自于“乌斯藏”的记载。[488]根据学者考证，此家族实于明代来自川西的宝兴，为当地董卜韩胡土司下的一支系。[489]然而至少从清中叶以来，在方志记载中此家族便为来自“乌斯藏”之族。在明代及清代，“乌斯藏”代表藏传佛教世界的整体或核心，相对的，青藏高原东缘的“朵甘”——约当青海东部的“朵”与四川西部的“康”——为此世界边缘。无论是董卜韩胡土司所在的宝兴，还是瓦寺土司所在的汶川一带，都是广义“康”区的最东缘，因而相对于“乌斯藏”这些地区可称是边缘的边缘。

后来，瓦寺土司家谱在20世纪40年代重修，依据的是一本旧谱——《功勋事略》。当年，代理土司索赵士雅（二十四世土司索海璠的遗孀）曾持《功勋事略》以示来访的国民政府监察院长于右任。索赵士雅请汶川县长祝世德帮忙编修此家谱。编修完成后，祝世德引用于右任讣索海璠之词“世代忠贞”，为此族谱题名为《世代忠贞之瓦寺土司》。此新编族谱记载了土司的祖源，称：“古之中藏又称乌斯，今前藏也。乌斯者，藏字，切音作卫，故亦曰卫藏。有地曰加渴，酋长曰琼布斯六本桑朗纳思霸，有明中叶，倾诚华夏，归化遐方……”如此，编者利用音韵对应，将此家族之祖源地解释为“卫藏”——相对于边缘“康藏”的大西藏核心。

以上这些方志、族谱文本皆显示，从清代至民国，此瓦寺家族的祖源之地不断被编写者附会于藏传佛教世界的政教核心——先称“乌斯藏”，后来称“卫藏”。对汶川县城内的清帝国地方官员及民国县长来说，这样的瓦寺家族祖源记忆有利于以“平乱者”将此家族与附近“好为乱的西番”区别开来。这应也是瓦寺家族成员的自我认同。其家谱内容显示，历代瓦寺土司经常协助中原朝廷清剿附近康区的“西番”之乱。而就在黎、王访问索季皋的次年，1930年，索土司协助川省二十八军进剿黑水，战死于鹅石坝。

由此例亦可见，人们的行为以及人们所书写的方志、族谱等文本，皆循着某些“结构”（如土司与帝国边官、中央大员间的互动模式，如汶川县志与土司家谱所循之文本范式），而且这些“结构”与社会情境结构（汶川为中国边县，土司为替中国守边平乱的本地头领）间有着对应关系。存在于这样的社会本相结构中的个人，同时也是存在于相关结构性

文本记忆中的个人，常有模式化的行动——索季皋协助川军打黑水，索赵士雅持土司家谱以示来访的中央官员，索赵士雅请汶川县长祝世德帮忙重修家谱，以及祝世德在重修土司家谱及县志的书写，都是循着某种模式而生的行为。490

个人虽生存于社会之种种结构性规范中，但个人行为却因其处境、情感、意图而有别。如此，个人之社会行为有如构成文本之符号，它们一方面在某种程度上顺应社会规范（与文本规范），另一方面也对种种规范有违逆与创新，因而逐渐造成社会变迁。

社会情境的形成与变迁，经常发生在亲近人群内人们“面对面的”彼此攀附、模仿、批评等互动行为上——特别是在一些外来新事物、新观念与相关的权力和资源进入某一社会时。在前面的例子里，一般而言，头人、土司、喇嘛等社会上层人士由于经常有机会接触外来者与新事物，以及感触这些人与物背后的政治与文化权力，因此也较有动机与机会学习及攀附新事物。当时在离成都较近的汶川，这情况更为普遍。黎光明、王元辉与土司索季皋交谈的话题之一仍是政治，当时他们对土司的政治新知识感到十分佩服。他们在报告中写道：“土司口齿清楚，语言流利，所谈辄引报章杂志。他说，英国人想拿政治力量来征西藏，那是一件极不容易的事情。”这位瓦寺土司接着说，倒要注意日本跟西藏的关系，因他们都信佛教。491当时，报章杂志是一种新文类，它所创造的文本，其中一重要部分为政治时局的报道分析。土司与黎光明等人的这番谈话，显示索季皋相当认真地从报章杂志上学习政治新知，并对这些访客夸耀其政治见解。黎与王以大段文字引述他的政治见解，也表示他们认为此非寻常而值得引述。

黎光明等人除了访问土司的寨子外，也访问了一位土舍（瓦寺土司之弟）的寨子和坪寨。在这些地方，他们都与本地的土民与羌民有些往来互动。让他们印象深刻的是土民与羌民的“汉化”——从土舍索习之本身汉化的言谈举止、土舍所述本地人之婚丧习俗，以及百姓房屋形式与屋内外陈设，黎光明等所得印象皆如此。这样的文化表征，是本地人长期受“汉人”492歧视而产生的文化拟态现象——模仿及实践汉文化以避免“蛮子”之讥。黎、王所称的“羌民”，当时很可能是自称“汉人”的。瓦寺土司所辖村寨就在汶川旧县城对面，因此很受汉化影响。根据1952年的一项民族调查，羌族对其祖源有一个流行的说法，称张献忠杀了800万四川人后，他们的祖先被强迫由“湖广麻城孝感”移来本地493——这是

典型的"湖广填四川"记忆，是川省人普遍的祖源认同。20世纪90年代我在汶川等地进行羌族田野考察，当时许多羌族老人都说他们过去没听过"羌族"，并称其祖上为汉人，来自于"湖广麻城孝感"。民国《汶川县志》中有两篇地方文献述及本地家族源流，一为光绪二十年（1894年）所立雁门沟小寨子袁姓墓碑，一为写于光绪九年（1883）的雁门沟月里赵氏家谱序，两篇文献都称家族祖先来自于麻城县孝感乡。494

当时瓦寺土司的一个弟弟也称本家族祖上为汉人。黎、王在《报告》中提及，他们从一位土舍（替土司管几个寨子的土司之弟称"土舍"，此人应是索习之）口中听得一个"传说"：有河南人桑国泰带了四个儿子移民四川，一个儿子落居灌县，一个落居金堂、彭县，一个回河南，最小的儿子来到汶川瓦寺土司家，因被招为婿而"偷龙转凤"承了土司职。黎光明与王元辉在《报告》中提及，那土舍说到"偷龙转凤"时曾对他们说"不要笑"，可见他们当时对此有轻嘲之意。

我曾在岷江上游各羌族村寨里搜集许多本土"历史"，它们模式化地将本地人群起源溯自最早来此的几个弟兄。我指出，这些"历史"是"弟兄祖先历史心性"的产物。495上述土舍所说的"河南来的四弟兄"家族史，也是此种历史。更前面，自称祖上来自湖广麻城孝感的雁门小寨子袁姓家族，墓碑上称最早来的祖先"乃兄弟八人"，由此可见此历史心性在此地流传之普遍、久远。

我所说的"历史心性"是指，在特定人类生态下，人们对"人群起源历史"之记忆、叙述与书写的文化规范，即一种文本结构。它也如布迪厄所称的"习性"，具有同样历史心性的人们，所述与所写的族群历史会循着一定的模式。无论如何，黎光明等在报告中称那载于方志及族谱的由乌斯藏来此平乱的英雄故事为"历史"，称土舍所说河南来的四弟兄故事为"传说"并加以嘲弄，此也是国族边缘人群逐渐被纳入国族及其典范历史叙述中的一个表征。

面对外来者（黎与王），土司及土司之弟（土舍）有不同的模仿与夸耀行为。土舍所展现及夸耀的是索家的"汉人"本质，而土司所展示、夸耀的则是他的当代政治新知与他对国事的关怀。前者是清末及民国初年西南边疆普遍发生的一种汉化模式——土著社会的上层土司家族成员模仿汉人士绅习俗及宣称汉人家族祖源；后者显示的是在新时代下，一个边藩土司努力学习政治新知以应和自己的新时代身份——一个政府任命的"西藏民族"地方军事首长（索季皋时为金川江防军的一区司令

官）。

至于黎光明身为学术圈成员，身负民族习俗考察之任，他在本地的种种行为自然有其学术性的一面。由其报告看来，他每到一地皆仔细观察房屋与村落形式，注意人们的衣饰，询问本地习俗，若有机会便参与观察当地婚丧及宗教仪式。报告中黎与王也由体态外观、衣、食、住、婚丧，以及一日、一年、一生之生活概况等方面来刻画“西番”此一民族。只是除了过于简单外，他们的考察行为与报告书写都缺乏“系统”——如傅斯年在信中提醒黎的，“所得知识须系统”。

首先，在那一时代的“民族”概念中，民族是有客观文化特征的人群，因此对“民族”之学术知识要求客观描述。然而他们的报告中处处有对本地人与本地习俗的主观评价与嘲弄——不只是作者或当地汉人对“西番”的主观看法，也包括“西番”自身对某些事物的主观喜恶。甚至，他们的报告文字间常语带讥讽。如描述当地兄弟共妻的婚姻习俗时，他们引一位老人康他对此所作之辩解：“而今世道不好了，弟兄们往往要各人讨一个老婆！”[496]其次，民族学观察与描述的对象是“社会”，然而在报告中他们描述的经常是“个人”，甚至如前面所举的例子，许多个人言谈内容都被他们记录下来。报告中所附照片也一样，大多是本地许多个人的照片，照片下皆有文字说明他们的名字或身份、头衔。

最重要的，民族学考察、描述的对象是一个个有特定语言、文化、社会结构的“民族”，或透过调查研究让一“民族”之内涵与边界明确化，但在黎、王的考察报告中处处都见着此方面的“失败”（从典范学术角度来说）。他们称“西番”为“西藏民族”的一支（此符合今日民族知识），但又说他们语言不统一的程度惊人，称当地一个“寨子”就是社会的最大组织，各寨人群之间很少有一体之民族感情（此为今日民族知识下被遗忘的过去实情）。至于今日被识别为藏族的黑水人及杂谷脑人，在他们的报告中却被视为“猼猓子民族”与“杂谷民族”。傅斯年要黎“学习一种夷语，记其文法上的大略”，但在黎看来，羌民与西番一样，各地村寨人群之语言差别极大，一条沟的话通不到另一条沟（这也是实情）。问题仍在于，从“典范”学术观点来说，他们没有恰当的语言学知识，因此无法在多元差异的“西番话”或“羌语”中找出语言的内在规律与逻辑。此也如同他们没有系统的现代人类学知识，因而难以在繁杂、多元的个人表征中找出典范的民族“社会”与“文化”特征。

从某种角度来说，我们不能认为黎、王的田野考察是失败的，他们

的报告也非无学术价值。相反，因为他们的“主观”与“个人”角度，使得他们在报告中记载了许多人与人之间的互动细节，以及互动中许多个人的主观情感、意图——不只是黎、王的，也包括本地汉人与“西番”对许多人、事、物的主观个人看法。更珍贵的是，也因为他们没有“系统的”民族学、人类学知识，他们的报告中记载了许多琐碎的事件，多元且混杂的民族语言、文化现象，矛盾的民族认同与人们驳杂的社会角色，因而真实地呈现了在民族识别分类之前，以及在“典范”民族知识建立之前，本地各族群间（以及汉与非汉之间）不确定的、模糊的民族与文化边界。

黎光明返回南京后，就在当年（1929年）离开了史语所。黎的名字最后在史语所见于一份公文。其内容为，因黎光明私自在图书馆会客，傅斯年要求中研院记其一个大过。[497]1946年，黎光明就任靖化县（今金川县）县长，王元辉时为负责整顿川康边区军政、民政的“十六行政督察区”专员，两人合作扫除因鸦片买卖而勾结的地方恶势力。就任才两个月，黎光明便设计伏杀当地袍哥会头领杜铁樵，自己也遭袍哥会党徒杀害。

凌纯声、芮逸夫的湘西苗族考察及其报告

四年之后，1933年，凌纯声、芮逸夫往湘西进行苗族考察。该年5月1日，他们由南京出发，溯江而上，经武汉、长沙、泸溪等地而抵湘西。他们在凤凰、乾城、永绥进行苗族社会文化调查，于当年8月1日返回南京。次年中研院内部学科组织调整，凌纯声、芮逸夫成为史语所人类学组成员。如前所言，凌纯声是曾留学法国的民族学博士。芮逸夫当时虽未受过正统民族学训练，但他与凌纯声相交共事多年，相当认真地阅读民族学、人类学相关经典，并曾随赵元任先生学习语言学及语言记音等田野技术知识，因此也是中国民族学、人类学先驱人物之一。

凌、芮两先生此行实际在凤凰等地的时间约50日。在这段时间内，他们考察了凤凰总兵营、新寨、鸭保寨，永绥大龙洞、高岩河与乾城大新寨等地。他们所到之地皆得到地方政府、军方的接待与协助。在地方人士的安排带领下，他们观察村寨环境与聚落、人们的生活习俗，并观看各种文化活动。在凌、芮返回南京后，1934年至1936年，石启贵做了大量延续性的搜集资料的工作。

相对于黎光明等在川西，凌与芮在湘西的考察行动比较“规范”。一

方面，这是一个正式的受官方支持的田野考察，另一方面，在某种程度上这是个循民族学、人类学规范进行的学术考察，由此产生的田野考察报告也较具规范。这些规范使得他们的考察活动、他们与本地人的互动、他们的报告书写，皆大致循着一些固定模式。这些模式有些来自于新时代的社会情境、概念与学科，如国族主义下的中国民族认同，以及人类学及其民族志（ethnography）文类，有些来自于传统中国的社会情境及相关书写文化，如地方郡县与中央国家间的结构性关系及方志文类。

由于这是一个正式的田野考察，凌与芮的活动受其民族学、人类学知识指引，他们的身份——来自中央级研究机构的学者——也使得他们与地方军政、教育当局以及本地士绅、新知识分子，均有模式化的互动。因此我们可以确定他们绝非像黎、王1929年的田野之旅那样，到处游山访庙，与喇嘛、和尚、村寨头人以及他们的百姓、家人随兴交谈。据他们在此行成果《湘西苗族调查报告》序中所言，当时他们的工作安排得十分紧凑，且几个人分工进行。凌纯声负责调查地理环境、生活习俗、鼓舞等，芮逸夫负责搜集歌谣、故事及语言资料，另有同行的“中研院”技术员勇士衡负责照相、摄制影片及绘图。有时晚上他们还要进行苗语记音工作。此外他们得到了许多本地苗族人士的帮忙。特别是吴文祥、吴良佐、石启贵等人一直陪同凌、芮进行田野考察，如报告中称，本地帮忙的苗族人士“多日夕相处，随时备我们咨询”。

山间道路难行且匪患多，他们又携带不少摄像、照相及测量器材，因此沿途除了有石启贵等人全程伴随外，还有当地政府及军方的陪同保护。由他们所摄照片及“中研院”公文资料看来，凌与芮等人在此经常乘坐轿及滑竿，加上陪同的本地士绅、军人及地方政要，一行人所到之处颇引起骚动，他们的举止行为也十分受瞩目。如有几张照片主题为打秋千，影像内容为几个苗族男女在竹制的大秋千架上摆荡，许多民众在一旁围观。然而照片里这些民众的眼光大多并非放在荡秋千者身上，而是聚焦在摄影者身上——显然让他们聚集围观的是这些外来者及其先进的摄影器材。在这些照片影像中，可见到一些着军装及西服者，因此这对村寨百姓来说应是个不寻常日子里的奇特场景。虽然凌、芮与技术员勇士衡在田野拍照、摄制影片是为了学术用途，然而他们如此的行动表征看在苗族村民眼中，其效果仍如黎、王炫耀其话匣子一样，强化了核心（南京）与边缘（边疆）间的科学进步与守旧落伍的区分。

在凌、芮的田野活动中，与他们接触最多的地方人士。吴文祥、吴良佐毕业于本地师范学校，当时为二十二三岁的青年教师，石启贵则是大学毕业生，曾到上海等地游历，参与凌、芮的考察工作时年约34岁。凌、芮在苗疆接触了许多本地知识分子，其意义是，他们有关“苗族社会文化”的言谈、活动深受后者关注。一个鲜明的例子是，在凌、芮考察结束后，曾有湘西地方士绅去函国民政府的蒙藏委员会，控告凌、芮等“以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资、娱乐之具、谋利之用也”，并控以三大罪状：“勒逼苗民杀牛祀神”、“逼索良家妇女打花鼓，肆淫乐，不从者鞭挞之后，罚款随之”、“勒派夫役，供彼驱策”。[498] 凌、芮对这些指控都有所解说，如称打花鼓场合皆为凤、乾、绥三县绥靖处、陆军三十四师屯政处、乾城县政府等单位安排，他们只是受邀参观而已，并在表演后皆给予本地人酬赏；沿途交通所雇轿，皆付钱请当地轿行安排。

在凌、芮所撰报告中，有段文字称“苗中稍受教育之所谓有识之士，谈及他们的鼓舞，常引为奇耻大辱，以为是暴露他们野蛮的特征”。[499]“苗中有识之士”应指的便是这些曾指控他们的地方士绅。控告凌、芮之函由“湖南苗族代表彭天放”领头署名，同时在此函上署名的还有“浙江獠族、广东黎族、云南苗族、广西猺族、四川蛮族、贵州苗族”等代表各一人。蒙藏委员会委员长石青阳致中央研究院蔡元培函，将此函附上，请该院存察。在蔡元培之复函中，附上凌纯声等人的答辩。除了否认指控数点外，并称由凤凰出发陪同凌、芮等前往各地的有陆军新编三十四师独立旅副旅长、师部参谋，屯政处副处长、科长，凤凰县府秘书等十余人，并得到各地方政府保护与协助，以此说明凌等人不可能勒逼、鞭挞百姓。

彭天放未必亲见凌、芮等人在湘西的考察，但显然有本地人不悦凌等的考察行为，而请彭天放向蒙藏委员会控诉。为何有些苗疆士绅对凌、芮的民间文化考察之行如此反感？由控诉信中“苗民数千万既呻吟于贪官污吏铁蹄之下，复悱恻于轻薄委员玩弄之中”之语，我们或能体会“苗疆”地方士绅对凌等来自“中央”之委员在地方军政官员陪同下至各村寨观看“民间习俗”的反感。此种考察模式——中央来员由地方官员陪同，至各村寨观看土著歌舞习俗，然后予以酬赏——在当时甚至更早，是一些重复发生的场景。如明代官员邓云霄在其《游九疑山记》一文中称，他访九疑山之时，“各源瑶长率厥男妇百余人伏谒道旁”，而后吹笙、击鼓舞歌，离去时他则循前人旧例分别赏赐诸猺男女。[500]凌纯声等

一行人到苗乡采访，浩浩荡荡地由本地军政官员陪同，这样的场景对当时已有民族平等概念与民族认同感的湘西知识分子来说，自然有是可忍孰无可忍之感触。更重要的是，派员陪同及安排这些活动的新编三十四师及其屯政处等单位在湘西地方上恶名昭彰。此时（1933年）正是人民要求抗屯租、废屯田的“湘西革屯运动”正在酝酿的时候。1933-1935年，永绥连遭自然灾害，人民无粮可缴屯租，但掌握湘西屯政的军事统领陈渠珍之部又催逼不已。在凌、芮离开后不久，1936年抗屯租的地方串联及请愿正式展开，1937年发展为全面武装革屯。[501]革屯运动的核心地区就是凌、芮进行田野考察的永绥、乾城、凤凰。而凌、芮报告之序中提及对他们帮忙最多而第一个要感谢的三十四师陈渠珍师长，也就是参与革屯运动者最初要打倒的对象。

这个控诉文件还透露了其他信息。蒙藏委员会为国族主义下国民政府国家组织的一个机构。这个政治机构与“五族共和”的国族结构相呼应，在理想上，以蒙、藏为主的各少数民族藉此机构参与及发声于国族国家中。然而在此诉愿书里，苗族代表要结合南方各省的獠族、黎族、猺族、蛮族代表来发声，也可见此时南方各“土著民族”的声音（政治地位）十分微弱。部分代表以獠族、猺族、蛮族这些颇带侮辱意味的族名来自称，也显示这时南方仍在“少数民族化”尚未完成的变化过程中。[502]在控诉函里，苗族代表视本地乡间宗教习俗为迷信、落伍，或称只有卑贱者为之。这样的态度多少亦受国族主义中一切求新的科学、革命精神影响。在国族主义中“传统文化”有双重且彼此矛盾的意义：它可作为国族或一民族的“共同过去”以证明其存在并凝聚成员，然而为了生存于国族间之竞争及免于落后民族之讥，在国族主义求新求变之科学、革命精神中，“传统文化”又成为应被革除的“过去”。

当时在湘西、川南，许多受过新式教育的苗族知识分子都在地方上组织各种文化、经济、教育改革委员会。一些地方旧习俗，特别是与宗教有关的习俗，自然被他们视为应被革除的对象，至少不值得被发掘、宣扬。凌、芮在湘西最得力的协助者石启贵原来也是这样的地方知识分子。大学毕业后，他变卖家产到各大城市游历了半年，购了些织袜机、纺纱机、照相机及新品种水稻种子等返回故乡。在家乡乾城，他投身教育及农业改革等多项新事业，并组织“乾城苗民文化经济改进委员会”。1933年协助凌、芮从事苗族考察后，从此他似乎将大部分心力放在苗族文化、语言资料的搜集上——并不完全是为凌纯声等提供研究材料，而是为呈现苗族，也将之作为他参政为苗族发声的基础。

1936年春，石启贵任湖南省政府参议，由政治途径为其同胞发言。1937年国民政府筹备召开国民大会，会议代表中有蒙藏民族名额240位，南方各“土著民族”无出席名额。湘西各县推石启贵等人向国民政府转达地方民意，希望“土著民族”能有代表出席国民大会。1940年，石启贵根据其调查资料写成《湘西土著民族考察报告书》，此时他又几度上书国民政府及各党（国民党）政单位，以此书证明湘西土著民族有其独特的文化习俗，自己曾深入考察洞悉民情，因而争取并自荐为国民大会之湘西“土著民族”代表。1946年国民代表大会增设“土著民族”代表10名，湖南分得1席，石启贵终得代表湖南土著民族进入国民大会。503

《湘西土著民族考察报告书》约有40万字，内容分为80章，介绍了湘西的地理概貌、历史纪略、经济生产、生活习俗、婚姻家庭，以及政治司法、教育、卫生医药、体育、娱乐、文学、宗教、语言文字等，几乎是一本湘西苗族百科，书中对苗疆建设兴革多有建言。504巧合的是，此书与凌、芮合著的《湘西苗族调查报告》在同一年完成，而石著在资料上比《湘西苗族调查报告》要更丰富些。《湘西土著民族考察报告书》之问世，与石启贵以湖南“土著民族”代表身份出席国民大会，是湘西“土著民族”宣称自身为国族与国族国家中一民族成员的重要表征。这些表征之累积，逐渐突破民国创建以来“五族共和”之国族政治现实，并在稍后使得“苗族”成为中国少数民族之一。这些例子也说明，部分南方“土著民族”或“苗族”知识分子颇能藉由新文类（民族考察报告）与新机构（蒙藏委员会、国民大会）来让本民族在国族中的存在得到彰显，并设法突破本民族在国族国家中的政治、经济与文化边缘地位。

在这些最终造成历史变化（中国少数民族中有一苗族）的个人之种种行为、著作、言论等社会表征之中，凌、芮在湘西田野的活动有其重要性。民族学田野活动以学者亲身经历所作之记录、描述书写，加上所摄照片、影片，将国族边缘之空间与人群及其落后情况呈现在众人之前。这些田野报告之文字、照片皆为社会表征，它们更是“如人所亲见”的社会表征。它们在某些社会现实下产生，它们之出版流传也影响了社会现实。让凌、芮走入此田野并导引他们种种行为的现实结构，最主要的当然是中国之国族国家架构，以及当时粗具规范的人类学田野概念。然而值得注意的是，凌、芮并未完全遵循他们所知的人类学规范来进行田野活动，因为他们相当程度上受到另一些现实本相的影响——“中央”与“苗疆”间的结构性核心与边缘关系。中央来员由国家派驻地方的军政人员陪同，至苗寨观览民俗文化演示，便是这样的现实本相下产生之

表征。湘西“苗疆”之边缘性现实更在于，地贫加上清廷与民国政府施以沉重的赋税，官员、军人、士绅又藉此滥权需索，造成人民生计困难、社会动荡失序，因而清代或更久远以来湘西便以多“匪患”著称。这样的社会现实也使得凌、芮等至乡间从事考察时不得不赖地方军政人员陪同保护。

凌、芮的《湘西苗族调查报告》中大量引用地方志，以及《炎徼纪闻》、《黔书》与《苗防备览》等明清流寓南方之士大夫的边疆舆地、风俗述异、治边策要等书写，因而它本身也带有“方志”、“边疆风土”与“治边策要”等文类风格。可以说，明清或更早以来本地便为中原王朝边疆与“华夏边缘”，如此产生的书写文类与文本记忆深深影响了凌、芮的民族志书写。因此，这是一个混合多种新旧文类的文本创作。这样的文本所反映的现实情境则是，“苗族”及其文化并非只是近代中国国族主义下的“想象共同体”与“被创造的文化传统”，许多近代想象与创造所根据的“模型”有悠远的历史。

1936-1938年之湘西革屯运动，更能表现长程历史中的一个“华夏边缘”之近代变迁。湖南南部、西部至少由东汉以来便成为一特殊之“华夏边缘”——由于近在帝力所及之域以及资源匮乏，本地村寨居民自古以来便为帝国郡县之赋税所苦。汉历史文献与本地社会记忆中许多解释本地族群为何得免赋税的故事（如苗、瑶族之盘瓠与帝女祖先的故事），以及“白虎复夷”、“莫徭”等表示本地人可免赋役的族号，瑶族文献《过山榜》藉皇帝敕令来宣称本地人可免受赋役迫害之内容，都是此一现实本相下的表征。505因而本地人“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾”506之类的记载史不绝书。20世纪30年代的湘西革屯运动便是这一华夏边缘人类生态本相之延续。然而率领此运动的领袖们一开始便巧妙地以国族国家人民一律平等为诉求，507不久“七七事变”发生，他们又将革屯武装部队改称为“革屯抗日军”。此皆显示，此时“苗疆”领袖人物颇能利用新的国家民族认同架构及国族知识，对本地人群之“边缘性”进行新的反抗与诉求。

微观情境中所见的历史与变迁

以上20世纪上半叶的两个中国边疆民族考察提供了很好的案例，让我们对近代国族主义下的中国国族建构——特别是其中传统意义上的华夏边缘人群之“少数民族化”过程——有了深入的了解。由此两个案例，以及它们之间的比较，我进一步说明“微观情境研究”如何让我们更深入

且合理地了解近代中国国族形成与相关的华夏边缘再造。

我先以一个简单的比喻来说明在历史研究中“微观情境研究”的意义。历史学者研究人类社会变迁——时代间之政治嬗递与社会文化变迁，或人们的认同变迁，譬如汉化。我以一截燃烧中的木棍为比喻，未燃的部分仍为木质，代表变化前的状态，燃烧过后的部分已成为炭质，代表变化后的状态，那么，“微观情境研究”关注的便是中间正在进行的燃烧作用。

人类的社会变迁无时无刻地在任何地方人们的微观社会互动中进行，历史研究不可能探索所有时空中的“微观情境”。因此，“边缘”——社会发生巨大变化的边缘时刻、边缘地区，以及在此产生的边缘文本、边缘人物——是“微观情境研究”的最佳切入点。20世纪前30年是“中国”由帝制中原王朝转变为民主政体之“中国”的边缘时刻。此时作为传统华夏边缘的川康边境及湘西，也正在“少数民族化”过程之中，这是国族与国家的边缘空间与人群。黎光明这个负有建构国族新知任务却无民族学知识背景的年轻学者，是此时代的学术边缘人，其著作是“民族志”之边缘文本。

藉由这两个微观案例，首先我们要探讨的是“历史”：我们应如何了解及书写造成当代中国民族及其少数民族的历史？对于这个问题，学界一直有争议。人们所熟知的典范民族史，是一种受近代国族主义影响下的历史建构，强调无论汉或非汉“民族”都是历史中存在的人群实体，民族史便是他们延续数千年的传承、迁徙、分化、融合的历史，我们可称此为国族之“历史实体论”。与之相对的是，在解构国族主义之风潮下，许多当代学者（特别是欧美学者）认为“民族”或“国族”只是近代建构物。因此，他们希望厘清的只是国族国家建构（包括将边缘族群纳入此国族中）的近代历史变化过程，我们可称之为国族“近代建构论”。

典范民族史知识在后现代主义解构性研究之批驳下已是处处捉襟见肘，不值得再批评。然而，后现代主义之解构性知识常以一种近代主义观点（modernist view）来看待近代国族，认为近代由西方扩及世界各地的工商业化社会、资本主义、国族主义等潮流，彻底改变了世界并造成了种种当代现实。此观点强调近代之剧烈变化，并切断（或忽视）近代之前与近现代间的关联。

“微观情境研究”有如观察一截木棍中间进行的燃烧作用，但这并不

表示与国族近代建构论之研究取向相比，这样的研究更只见其小不见其大。相反，我们观察的是那“整体木棍”中间的燃烧作用。譬如，虽然探讨的是1929-1946年间发生在川西、湘西等地的一些相对于重要政治、经济事件的微小事件，但我将之视为“华夏边缘再造”过程中的一幕，即表示它们是以华夏为主体之中原帝国及其边缘（华夏边缘）情境之近代变迁的一部分。

以此观点来看，在前述史语所早期民族考察的两个例子中，我们可以发现长程历史在此时的延续与变迁。譬如，以最基本的人类生态来说，川西岷江上游各地方村寨与部落族群分立，认同分歧，各自据守地盘，这是本地长程历史上的人类生态特色。所以，黎光明所见西番“各寨人群之间很少有一体之民族感情”不但正确，同时也反映了此种人类生态在近代的延续。但他接受当时部分学者之说，将“西番”视为“西藏民族”的一支，以及他对“羌民”的考察报道，对他们“汉化”情况的描述，也表现了当时“少数民族化”在本地的变迁趋势——汉藏之间许多自别于周遭人群的微型族群（如孤立的村寨人群），以及认同模糊的族群（如认同徘徊于汉与非汉之间的人群），都须被清楚地分别划归于藏、羌、汉等民族范畴之中。又如，湘西山间村落人群常受困于中原政权及其地方代表之赋税，这也是本地历史久远的人类生态，1937年的革屯运动是此长期人类生态（一种华夏边缘）的近代延续。革屯运动的领导者以“全国政治应臻统一，全国人民权利义务应臻平等”为诉求，则是此长期华夏边缘的近代变迁。

以与人类生态相关的历史心性来说，索家土舍所说的“河南来的四弟兄故事”，以及存于墓碑、方志与口述记忆中本地各家族之“弟兄祖先”记忆，都反映着本地人群既合作又区分、对抗的人类生态。这样的“弟兄祖先历史”是根植于本地人类生态的一种“弟兄祖先历史心性”产物。同时，本地村寨人群在“汉化”过程中，也深受“英雄祖先历史心性”影响。这是一种流行于阶序化、中央化社会的历史心性。汶川瓦寺土司官寨所在的绵篪一带有“禹迹”（大禹留下的遗迹）刳儿坪，本地相当汉化的村寨百姓皆以英雄圣王大禹出生于此为荣。1940年监察院长于右任来访，本地村寨百姓便曾跟他谈起大禹的故事。于右任还为此写了一首诗歌颂大禹，中有“坪上父老说神禹”之句。不只是于右任，许多来到川西岷江上游的文人、官员，都曾为文歌颂此华夏英雄圣王——这是英雄祖先历史心性下的作为。这些作为也一步步改变本地人的历史记忆与相关历史心性。在南方，20世纪30年代以来，民族学者在湘、黔、川等地苗族中都

采集到一些内容为苗、汉出于远古两弟兄之“民间传说”[508]，此为弟兄祖先历史心性下的“历史”。相对的，石启贵在其著作中称苗族为黄帝所征服之蚩尤、九黎、三苗之后[509]，则是基于“英雄祖先历史心性”的历史书写。今日许多羌族知识分子皆认为羌族为大禹后代，苗族知识分子称苗族为蚩尤或三苗后代。以上例子也说明，近代中国边疆之“少数民族化”是长程历史、历史记忆与历史心性之近代变迁的一部分。在人类生态上，此也是“华夏边缘”各群体对等合作、区分、对抗之地域性人类生态体系（弟兄祖先历史记忆为其表征），更紧密地被纳入一个中央化的庞大人类生态体系（英雄祖先历史记忆为其表征）——中原王朝及民主共和体制之中国皆为此人类生态体系之政治载体。不同的是，传统“华夏边缘”被排除于中原帝国人类生态体系之外（或被羁于边缘），而今之少数民族是在国族国家此一新人类生态体系之内。

我们再以对应某种社会情境的文类（文本结构）来说，中国传统书写文化中的方志文类，其书写反映并强化空间上的部分（郡县）与整体（帝国）关系；家谱、族谱文类反映与强化的则是血缘上的部分（家族）与整体（华夏或炎黄子孙）之关系。辛亥革命及随后的民国建造，都未改变以上两种部分与整体关系，所以，这两种文类继续产生模式化的文本，强化地缘及血缘上的部分（家庭、家族）与整体（国族）之关系。然而一个重要的变化反映在清朝末民国初关于中华民族始祖的“黄帝论述”上。这个争论的一个意义是：黄帝是否为中华民族的共同始祖？此又涉及黄帝子孙是否也包括满、蒙、回、藏等族。这方面学者论之甚详。[510]另一个更重要的意义是：传统华夏身份是透过“家族”祖源记忆而得以与“黄帝或炎黄之裔”牵上关系的，然而，在近代国族概念中的个人主义精神下，清朝末民国初的黄帝与中华民族论述喻指“每一个中国人”（无论是否仅指汉族）都是炎黄子孙。也就是说，构成整体（国族）的血缘单位逐渐不再是家庭与家族，而是“个人”，所谓国民。

伴随与国族建构相关的新学术，许多新文类也在此时来到中国。它们中最重要的应是“民族史”与“民族志”。民族史书写从历史悠久的文献记忆中摘取材料，以“民族”为一个个在历史上活动的人群单位，构成一国族及其内各民族的整体历史。人类学的民族志田野调查工作以上述国族历史为蓝图，找寻这些历史民族之今日族裔，并以文化、语言、体质等界定其民族本质，刻画其民族边界。最后产生的民族志文本及照片以该民族“存在”的眼见为凭，来印证国族历史的真实。

最后，以个人行为来说，瓦寺土司索季皋与川军一同攻打黑水，凌纯声等由地方官员陪同往访苗寨并赏赐表演者，汶川县长为地方编撰方志，都是颇具历史渊源的华夏中心主义下的模式化行动。然而索季皋本人在新时代的国族结构中，以及在个人求知、求变动机下，已由朝廷土司转变为颇具国际知识的“西藏民族”政府边防要员。凌纯声等人无意间重蹈“中央来员造访苗寨”的举止，则遭到当地知识分子透过蒙藏委员会的指控。这些发生在此国族建构之边缘时刻、边缘空间的个人行为，都显示近代中国国族建构有其长远历史之延续性，也有变迁的一面。

以上我们强调长程历史中的人类生态结构、社会情境结构，以及与前二者相关的文本结构、个人行为结构，并非是回归只追求社会规律、文化规范的结构主义，而是相反的——藉此我们可以观察个人行为如何一方面受种种新旧社会组织、结构、规范所约制，另一方面又对它们有所选择、依循与改造创新，因此逐渐造成时代变迁。

其次，我们要探讨的是“变迁”，也就是燃烧木棍比喻里的“燃烧作用”。我们可以20世纪20-30年代并存的两种“变迁”来探讨：一是长久以来在本地持续进行的“汉化”，一是此时新近发生的“少数民族化”。以汉化来说，在羌族研究中，我曾提出一种对“汉化”微观社会过程的见解。在20世纪上半叶的北川山区，自称“汉人”的村寨人群辱骂上游村寨的人为“蛮子”，但他们自己也被下游村寨人群骂作“蛮子”。虽被骂作“蛮子”，但人们都宣称自己的祖上为汉人，践行汉人年节习俗，并批评邻人的年节习俗不地道。511便是如此，亲近人群间的“一截骂一截”微观社会互动情境，使得由明中叶到清末几乎所有的北川人都成了“汉人”。同样的过程也曾发生在本文提及的岷江上游之汶川以及湘西。黎、王报告中提及的土舍索习之躺在鸦片烟灯旁见客的行为，说当地民俗为“他们土民的老规矩”之话语，说索家祖先为来自河南的四弟兄之一，都是将本家族与本地人作区分、模仿汉人士绅习俗、攀附汉人祖源的言行表征。如此，所谓亲近人群间的夸耀与攀附，也发生在经常接触的各社会阶层人群之间。在此，土司家族首先汉化，并鄙视其子民，受鄙视者逐渐也践行汉人习俗及攀附汉人祖源。黎光明等在《报告》中表示，岷江上游许多地方都有“汉人在土司家被赘为婿因而承袭土司职”这样“可半信半疑”的说法512，可见在这儿，当时各土司家族攀附汉人祖源是相当普遍的。这些都是20世纪前半叶所见“汉化”微观情境的表征。如此“汉化”微观情境可以让我们了解，在许多这样的地方“汉人”与“蛮子”都并非是截然区分的人群范畴，也让我们了解，推动“汉化”的是人们追求较安全之

社会身份，以及人们为了避免受伤害而有的生物性“拟态”（mimesis）行为。

以国族边缘的“少数民族化”过程来说，同样的，在亲近人群间或有接触的个人之间，人们透过各种言行的夸耀、讥讽与攀附、模仿，造成少数民族化变迁（许多人成为少数民族），或至少是此变迁过程的一部分。譬如，黎光明等人向“西番”夸耀其科学进步，讥讽土官、喇嘛的落伍及无知，讽刺土司的家人冒称汉裔，凌纯声等人对苗乡的民间文化习俗考察，都会让与他们接触的本地人（特别是其中的知识分子或社会上层人士）心有所感，也让他们带入的“民族”概念因此传播。湘西部分士绅此时虽自称“苗族”，但仍以本地民俗为耻，因而对凌纯声等人之考察提出控诉，然而石启贵却受凌、芮等人的影响，更积极地搜集本地民俗资料，来证明“土著民族”为独特文化的少数民族。此也说明，此时本地正在“汉化”与“少数民族化”同时进行的边缘时代。

在前述川西、湘西两个例子的微观情境中，我们见到的并非自古以来便存在于中华民族中的苗族、藏族、羌族（如历史实体论者所言），也非被国族主义霸权所建构而自身毫无选择能力的少数民族（如近代建构论者所言）。而是，人们在此过程中，一方面依循着新旧社会规范（与相关威权）行事，一方面在追求较卓越、安全的社会“身份”之情感与意图下有所作为。譬如，凌纯声等并未有建构“苗族”的意图，他们主要在追求学术卓越与厘清学术问题。然而在当时民族学内蕴的“民族”概念及相关方法、理论下，以及在当时中国国族主义氛围下，他们的调查研究成果自然有助于将传统华夏边缘人群“少数民族化”。虽然如此，无论是他们的田野活动还是田野报告，都未全然遵循民族学典范，而是深受帝制中国遗留下来的社会政治情境（湘西是中国的部分、边缘）与相关文类（如方志、边疆述异志）的影响。

无论如何，以上这些都显示近代中国边疆人群之“少数民族化”并非只是近代建构，而是传统华夏边缘之近代变迁的一部分。更重要的是，国族边缘人群并非毫无作为地被来自中央的学者研究、分类，最后成为国族国家中的各少数民族。相反的，他们的主动性是“少数民族化”重要的一部分。

在边缘的微观情境中，我们可见到变迁发生过程中的多元、模糊与不确定。譬如，在此时空中“西番”、“猼猓子民族”、“杂谷民族”究竟是一个个独立的民族还是“西藏民族”（藏族）的一部分，仍不清楚；湘、

黔等地苗民究竟要成为“苗族”还是与所有西南非汉族群结为一“土著民族”参与国族之中，仍悬而未决；甚至对许多川西、湘西的村寨民众来说，本家族应是本地或外来知识分子所称的“羌族”、“苗族”，还是祖上来自湖广麻城孝感或江西吉安府的汉人，也是众说纷纭。又如，黎光明等人在“西番”、“羌民”中都找不到统一的民族语言，他们也称“西番”各村寨人群间并没有民族感情，反而仇怨很多。这些边缘微观情境中所见的“民族”、“少数民族”之客观文化与主观认同之多元、模糊与不确定性，一方面反映着它（近代中国国族之边缘微观情境）如何由“过去”（帝制中国的华夏边缘情境）中走来，一方面也映照着它如何朝“现在”（当前中国少数民族情境）之变迁走下去。我们可以体察人们在此边缘微观情境中——如人站在十字路口彷徨四顾——面临多种选择、多种社会力量之约制时，其一言一行之情感、意图与抉择，因此体认历史如何变迁。

边缘微观情境中的多元、模糊与不确定性，更可以让我们反思刻板的概念（如汉人、蛮夷、少数民族、历史）与学术（如人类学、历史学），而在探索人类社会与历史现象上有跨越各种概念及学术领域之企图。譬如，前面史语所学者在川西、湘西考察的例子可以让我们体认及反思民族学、人类学之性质，及其在中国民族之分类、识别而最终造成55个少数民族上的意义。在那民族学、人类学进入中国之初的时代，缺乏民族学背景的黎光明等人在田野所见与所描述的是许多个人，他们所摄照片中的主题也多是个人，他们所见的各地“西番”、“羌民”之语言、文化则是多元驳杂的。然而在凌纯声等人的田野报告中，个人消失了，他们所摄与所描述的都是“苗族”——民族学与相关的民族、文化等概念，将个人概念化、同质化，后来又将之“结构化”。他们在湘西，后来又到川南、云南、贵州的各苗民偏远村落中找寻其语言、文化的同质因素，以此界定“苗族”的范围。

虽然如此，民族学、人类学只是建立各民族语言、文化之边界，甚至学者们对这些边界都有争议，因此我们不能说民族学造成了今日的少数民族。那是在国家整体民族政策下，在政治与学术合作下，苗族、藏族、羌族等55个少数民族范围及其间界线才得到国家承认并逐渐强化。同时我们也不能忽略个人穿越民族“边界”的抉择与行动能力——在民族分类、识别初步完成后，仍有相当数量的边缘“汉人”乡民、知识分子、干部在为个人或群体利益而与他人的微观互动中，主动要求被识别而终成为今日之藏族、苗族与羌族。[513]

第十四章　一个华夏边缘的延续与变迁

在有关当代民族与其历史、文化的研究上，学者之间常存在两种截然不同的立场。一者，我称之为“历史实体论”。持此论者认为，“民族”有其客观的文化特征（民族传统文化），这样的民族实体存在并延续于一历史（民族史）之中。上一章我所讨论的，20世纪上半叶学者们对华夏边缘人群的历史与民族考察、研究，所建立的便是如此的“民族文化”与“民族史”知识。另一则是“近代建构论”。近年来在以西方学术为主的后现代主义学风影响下，“民族”常被视为近代国族主义下“想象的共同体”，“民族传统文化”则成为近代国族主义下“被创造的传统”。[514]在中国民族研究方面，20世纪上半叶以来之少数民族识别及其背后的“历史”与“民族志知识”也因此受到许多质疑。[515]

在本书前面数章中，我已由边缘研究观点略述华夏边缘的形成与变迁过程。藉此，我对汉族、中华民族及中国少数民族的形成过程有一特殊了解。在此了解下，一方面所谓“近代国族建构”不过是此一历史过程之近代变迁而已；另一方面，与民族相关的“历史”与“文化”并不只是客观存在的过去事件与模式化之社会行为，更是在人群社会关系中个人与群体的历史记忆与文化展演。在这一章中，我借着一个华夏边缘——北川及其居民——的历史，进一步说明华夏边缘的延续与变迁，以及发生在边缘并造成此边缘变迁的社会微观过程，此也涉及一般所称的“汉化”问题。

禹兴西羌：汉晋时期的汶山郡

四川省的北川县坐落在成都平原西北隅山中。在此，湔江由西东流，四条由北南流的支流汇入其中（图十三）。这几条河流的河岸台地及附近的低山坡地，便是本地居民生息活动的舞台。



图十三 北川地区简图

在汉代，本地属于蜀地汶山郡的一部分。汶山郡是蜀地最西方的一个郡，最早因与古圣人“大禹”有关，此地出现在中国历史记忆中。大禹在华夏历史记忆中有悠久且重要的地位。在战国典籍记载中，他是一位治水有功的古英雄帝王，但文献并未提及他出生于何处。汉初司马迁所著的《史记》中，出现了“禹兴西羌”的说法。516西汉时人桓宽所著《盐铁论》中，亦有“禹出西羌，文王生北夷”之说。这一说法在东汉至魏晋南北朝时逐渐普遍。5175世纪的史家范晔在《后汉书》中也称“大禹生于西羌”，以此与孔子生于东鲁相对应。这一类华夏古圣人出于四方边远地域之说，由其文本叙事及出现的时代背景看来，其意应在于表现秦汉统一帝国下华夏所居地理空间。

汶山郡所在的蜀也是一个华夏边缘。西周以来，长江上游蜀地之人与中原的往来不多。甚至到了春秋时期，与积极参与华夏会盟政治的长江下游之吴越相比，蜀国与中原的往来也不甚积极。战国时的蜀与其北方之秦及东边的巴、楚往来较多。公元前4世纪中叶，蜀与巴交恶，巴向秦求救。于是秦军在公元前315年出兵灭蜀。蜀灭后，秦曾数度以蜀王之后来统治本地518，后来都造成叛乱。因此在公元前285年最后一次平定蜀地之乱后，秦便直接设郡统辖本地。除了以军事征服蜀地外，秦也采取了若干措施来加强对蜀地的控制与利用，如有计划地大量移民，营建都城，兴水利、开阡陌，并推广秦篆行文字统一。519

秦末之乱时，刘邦曾藉巴、蜀、汉中为基地与项羽对抗，最后建立汉朝。因此在秦汉之交，更多中国士人进入蜀地。汉兴之后，新的西汉政府继续兴修水利农田，以开发成都平原的农矿富源。更重要的是，汉

人郡守文翁等致力于兴文教，送蜀郡弟子到中原习经学，然后回蜀在本地郡国学中教授学子。作为汉文化传播点的都邑、学校在此逐渐普及后，来自中原或本土之社会上层家族子弟更有机会接受汉文化教育。于是自西汉中叶以来，蜀人严遵、张宽等之经学，司马相如、扬雄等之辞赋，皆著其声名于上京。然而，汉晋时蜀地士人在面对中原人士时，仍觉得自身处于华夏边缘。

因此之故，“禹兴西羌”记忆在汉代蜀地士人间自然很受重视——华夏圣人大禹出生于此西方，如此自然也冲淡了本地的边缘性。他们还对此加添新的脚注，宣称大禹出生在蜀的汶山郡。西汉时，扬雄在其所著《蜀王本纪》中称：“禹本汶山郡广柔县人，生于石纽。”三国时人谯周在其所著《蜀本纪》中沿承此说。晋常璩所著的《华阳国志》中，对此则有更清楚的记载。他称，石纽便是古汶山郡，大禹之父崇伯娶有莘氏之女，因治水而行走天下，于是生禹于石纽刳儿坪。扬雄、常璩、谯周等都是蜀人，由于汶山郡是蜀地极西之郡县，因此当这些蜀人说大禹出生于汶山时，也隐喻了他们自身所在的成都平原为毫无疑问的华夏之域。常璩在《华阳国志》中有一段夸耀“蜀地”的文字，称：“故上圣则大禹生其乡，媾姻则黄帝婚其女。”如此也反映蜀人以大禹出生于此为傲。

蜀人在空间、政治上居于华夏边缘之位置，使得他们自觉处于华夏边缘之场境（positionality）。此种自觉反映在他们极力述说“大禹出生于此”，更反映在以下这一则三国时蜀人秦宓的言行记载中。秦宓为蜀之广汉人。当时中原来的广汉太守夏侯纂因受秦宓怠慢，所以故意问秦宓当地士人比起其他地方的士人如何，以示轻蔑本地人之意。秦宓傲然回答道：“禹生石纽，今之汶山郡是也。”由此，亦表现蜀人不甘居于边陲的本土华夏认同。

汉晋时的蜀既为华夏边缘，蜀西的汶山郡更是边缘的边缘。至于蜀人所称的大禹出生地“石纽”究竟在汶山郡的何处，则有许多异说。扬雄、常璩、谯周都认为是在汶山郡的广柔县。但广柔在何处，又说法不一。唐代地志学者所认知的广柔县，似乎在今川西岷江上游的理县一带。[520]然而汉晋时人似认为“广柔”在今北川一带，因他们认为“石纽”在此。一个合理的解释为，汉晋时期巴蜀士人观念中的广柔与石纽在今北川一带，然而当汉晋之后随着汉政治、文化势力扩张而华夏边缘西移至岷江上游时，当地汉人在此“发现”了石纽，也因此“找到”了古之广柔。无论如何，对于汉晋时期以“大禹生于石纽”来强调华夏认同的蜀郡士人

来说，但知禹生于“汶山郡”或“广柔”已足，他们并未追究大禹出生的确切地点。况且，此时“汶山郡”可说是汉帝国边缘的边缘，巴蜀士人很难有机会来到此地。

汉晋之际，湔江流域之“广柔县”与“石纽”地区究竟居住的是哪些人，汉文典籍对此少有记载。然而由一些片断记录中可知，至少当地部分人是被华夏视为“蛮夷”的。如《后汉书》记载，蜀郡人杨由预言“广柔县蛮夷反”。521《华阳国志》中也有一则资料称，在石纽大禹出生之地，附近有本地“夷人”居住，石纽方圆百里之地，他们都不敢进入放牧，罪人逃入也不敢入内追捕，说是怕得罪“禹神”。522以此我们可以看出这个华夏边缘的特质，本地人是华夏心目中的“蛮夷”，但他们也祭拜“禹神”。此便如华夏边缘之“蜀人”信奉“大禹”一样，在此华夏边缘的边缘，本地人祭拜“禹神”可能是因为他们不愿被视为边远蛮夷。

唐代至宋元时期的北川

汉至南北朝时期，汶山郡时置时废。南齐在旧汶山县内设“北部都尉”，梁时又改为“北部郡”。北周在“北部郡”置“北川县”，涵盖地域大约是今之北川，东及安县、江油一带。唐太宗时又分北川县地置石泉县。从此，本地或称北川，或称石泉。由于北川是由松潘高原南下，或由茂县东行进入成都平原的孔道，居于局势多变的华夏边缘，这也是北川在中国行政区划上多变迁的原因之一。

公元7世纪后半叶，吐蕃大规模东侵，此时北川地区曾陷于吐蕃。整个公元8世纪，北川都在唐与吐蕃拉锯式的战争之中。直到9世纪初，中原帝国才重新掌握北川。隋唐至五代的汉文典籍中，关于北川都缺乏详细记载，特别缺乏对当地人（无论是汉或非汉）的描述。由于朝廷在此设县、建城、驻军，因此汉晋以来这一带汉人控制的地区，自然有汉人官员、军人及他们的眷属住在城镇及驻军点上。此时在汉文典籍中，“大禹”仍常与本地联系在一起，如《新唐书》记载，大禹出生的石纽山便在石泉。相传，唐代李白曾在此地一块崖壁上手书“禹穴”两字。

公元11世纪时，北川地区成为汉与非汉共处的华夏边缘更为清楚。北宋政府将石泉县划归锦州，而将之纳入一般汉人编户的行政管辖中。但在此西北不远的白草河、青片河流域，则属威、茂军使与松州管辖。这个行政划分之别暗示着石泉县大多数地区人民已成为汉人编户，而白草河、青片河流域的土著此时仍被视为需军事管辖下的“番羌”。无论如

何，北宋时期的石泉军领地内已有大量的汉民。当时文献中，石泉地区有多次饥荒与旱灾记录，显示本地已有相当多的汉移民——若无大量的编户之民在此，朝廷不会注意及记录本地灾荒。另一文献记载，有一年石泉军大饥，因而“盗延八郡，汉饥民至九万人”。523称这些流民为“汉饥民”，也显示书写者意识到这地区是汉与非汉共存的地区。受地形环境影响，北川地区的干旱程度一般来说是往西、往北山区递减，因此，旱灾与饥荒意味着更多的汉民可能往西北方的青片河、白草河中上游山区求生。

南宋时期的《石泉军治记》记载，宋代中国曾在此建官廨、学校、城郭，但毁于兵灾。后来经重建后，在1256年再次毁于“番”变。稍后赵顺到任，此时城内官府只有草屋四间，因而赵又重建此军治中心。建学校、城郭，表示此地已非纯然朝廷驻军之所，也有相当数量的汉移民需得到保护与教化。此文献记载也显示，这些汉人驻军、移民与本地“番”之间常有冲突。

元代一方残留的石刻更透露了些许当地的族群结构与族群关系，也反映了汉人移民趋势。石刻在白草河流域小坝乡的崖壁上，内容大约是说，在一次骚乱后，“蛮汉一百余人共同打狗为誓”，保证当地盐茶道路的安全。524这份资料显示，白草河一带的土著当时被汉人视为“蛮”，而蛮汉间的冲突，部分是因盐茶官道通过白草河地区所致。清代顾祖禹所著《读史方舆纪要》称，石泉“地扼氐羌，位在番汉之间，粮援之道恃石泉以无恐”，透露的是同样的信息。小坝乡位在白草河中游，显示此时汉人的势力已从白草河下游的治城（石泉）向上游推进。

宋元时期北川的汉人驻军、官员与移民在此仍延续对“大禹”的崇信。宋代的石泉县治约当今治城一带，当地人已有大禹生日时在“禹庙”祭大禹的习俗。525宋绍兴年间（1158年），郡士计有功曾为重修“禹庙”写了一篇《禹庙记》，文中称道大禹出生于此。他也指出，“然汶以东至于石泉，缙绅未尝言之”。526这似乎又显示，以石泉为“禹兴”之地，在当时仍只是少数士人或县城中人的历史记忆。

明代何卿平白草番之乱

到了明代，汉文典籍对于青片河、白草河流域的“番”与中原帝国间之冲突有更丰富的记载。这也显示，此时湔江主流沿线已完全由中原王朝所控制。白草河、青片河流域居民在明代被称作“番”，主要是因为宋

元以来藏传佛教及相关的吐蕃祖源记忆在中国西疆发展迅速，使得这一带的土著多少有些“吐蕃化”。清初顾炎武在《天下郡国利病书》中称，“白草番，隶李土通判，盖唐吐番赞普遗种也。”[527]无论这是不是事实，至少显示当时中国人认为这些土著与吐蕃王族有血缘关系，或者当时土著头人们也如此宣称。

根据文献记载，由15世纪中叶起，白草番不断四出劫掠，直到1478年这一波战乱才被中国镇压下来。接着，在1518年，又有茂州土官节贵联合青片、白草各“番”攻打坝底堡的事件。1546年发生了更严重的“番羌叛乱”，主事者甚至自称皇帝，并封属下为将军、总兵。嘉靖二十六年（1547），明朝总兵何卿与张时彻等率军征伐白草、青片。在此役中，明军一路毁碉拆寨，严惩参与起事的村寨，最后在走马岭一役彻底消灭了白草羌的主力。走马岭一役，不但土著头领们被杀，其率领的各寨联军被摧毁，在战争过程中青片、白草各村寨也受到很大的创伤。从此，他们失去了反抗明朝统治的意念。

万历六年（1578），明军为了搜捕由松潘逃窜的“番羌”之残余，因而扰及青片河及白草河流域诸村寨居民。于是风村、野猪窝等十余寨联合向朝廷请命，希望比照编户之民，输粮纳赋。1585年，明政府又怀疑青片、白草番民与岷江上游的茂州羌勾结，于是白草、风村的头领们又联合请愿，表示清白，并称该等人“除羌为民”至今已七年了。[528]土著“除羌为民”，并不表示他们从此便成为汉人，而是成为纳粮的编户“熟番”。如清代文献《说蛮》中解释生、熟番：“生者匿深菁中，熟者供力役、纳田赋与齐民等。”[529]由于朝廷对岷江上游“生番”的恐惧与敌意，北川的“熟番”常成为官方眼里的代罪羔羊，因而受到许多政治歧视与压力。

清道光年间刊行的《石泉县志》记载：“自何都督、王巡抚大创之后，青片、白草碉楼皆空，一望民居皆耕作之土也。”可见走马岭一役后的变化。拆除碉楼原意是撤销村寨的防备。但是土著民居的改变，也消除了在村寨形式上汉与非汉间的差异。该志又称：“松、茂、平武、石泉皆番羌杂处，而在石泉者最驯。石泉之番曰青片曰白草二番，相隔大山，而白草最愿。”汉人眼中所谓“最驯”与“最愿”的异人群，在某种意义上便是最受汉文化影响及接受汉人政治管辖的那些族群，也就是汉文献所载的“熟番”。此时白草河流域居民在汉化程度上又更甚于较西方的青片河流域居民。

自何卿重创青片、白草土著之后，本地汉人得到经商与生活上的安全保障，因此何卿也成为当地汉人心目中的拯世英雄。甚至于在他离开川西防务后，北川军民在坝底堡附近建“何公生祠”，立何卿像于其中，称以此“朝夕瞻仰，其庶乎系边人之永思”。

清代北川土著汉化的微观过程

前面我已提及汉代以来蜀地及北川处于华夏边缘的位置，以及在此边缘，华夏或汉人如何以“大禹出生地”来洗脱本地的边陲性。我们没有资料来考察这些华夏或汉人究竟是外来汉移民及其后裔，还是汉化土著之后代。然而，由于清代地方志及其他文献留下较丰富的历史记忆，因此我们知道许多北川非汉土著，特别是白草、青片河一带民众，在此一时期逐渐成为“汉人”。

据《道光石泉县志》记载，清中叶白草河东有“番民”1647户，河西1577户，男女共有18384口。该志中记录了一些白草居民的“番俗”，如立石插小幡当作家神，使用铁三脚，以及当时已废去的火葬。这些都与岷江上游松潘一带土著过去或现在的相关习俗类似。然而，此文献也记载了当地民众的“汉化”——“迩来通汉语者几半；白草之番日染华风，延师课读，间有知书识字者。”我们再看1932年新编的《民国北川县志》，该志中已无对青片、白草“番民”与“番俗”的描述。而且，方志记载嘉庆年间的承粮户时，还将河东、河西、青片等番民与一般粮户分开，但提及宣统年的承粮户时，便只有总数而未将青片、白草分别计算。20世纪50年代民族调查时，北川地区绝大多数民众都被认为也自认为是汉族了。1953年北川人口统计，全县羌、藏族1757人，而且这些羌、藏族几乎都在青片河上游的麻窝“藏族自治乡”。

这些资料告诉我们，此一时期白草、青片“番民”逐渐“汉化”而成为汉人。但对于“汉化”此一议题，更值得探究的是：它经由何种过程、机制？它造成什么样的“华夏边缘”？

关于“汉化”的一些理论探讨

中国历史上边疆异族的“汉化”长久以来就是一个备受关注的研究议题，也有丰硕的研究成果。然而近十年来，“汉化”研究却在国际汉学界引起不少争议。以罗友枝（Evelyn S.Rawski）与何炳棣教授之间对此的争论为例。在就任美国亚洲研究协会会长的演说中，罗友枝引用20世纪

70至80年代学者对“满洲”的新研究，质疑何炳棣关于满族汉化的论述。借着这些着眼于边缘的新研究，她驳斥汉化（sinicization）理论及其相应的汉族中心主义，强调清帝国与内亚非汉民族文化关联之重要性。530何炳棣对此的答辩引述大量关于入于中国之胡人习汉语、经学，采汉姓、汉服，与汉人通婚等证据，说明“汉化”之事实。531对于熟悉中国史的历史学者来说，这些“异族汉化”的证据都并不陌生，然而这些证据却似乎难以说服另一方之研究者。事实上，歧见在于双方对于“汉化”一词各有界定，也各自强调所见的“证据”。邵式柏（John Shepherd）在一篇文章中指出，罗友枝与另一讨论此问题的学者柯娇燕（Pamela K.Crossley）皆创造了一个假想敌——刻板的汉化论。532他认为罗友枝所犯的另一错误则是，将“满人认同”与“汉人认同”视为截然不可兼容的选择，忽略了人们的“认同”可能视状况而定。他因而指出问题的关键——“涵化”（acculturation）与“同化”（assimilation）是有区别的。他认为，“涵化”指采借他者的文化，而“同化”则指的是认同变迁。采借他者的文化并不等同于认同变迁。以此来说，何炳棣所讨论的大多是“涵化”现象。邵式柏因此将“汉化”（sinicization）视为一种“涵化”现象，进一步讨论“涵化”的动因与过程。533

以上学者们的讨论让我们对“汉化”问题有了更多的了解。但在相互辩驳中，有些问题却被回避了。首先，许多学者以一些“未汉化”的例子作为反证，以反对他们心目中陈腐的汉化论。即使如此，我们也无法对历史上一些非汉人群践行汉文化习俗及自称“汉人”之现象视而不见。在研究方法上，“反证”（counterevidence）并不能增进我们对“汉化”现象的了解；只有将它们视为“异例”（anomaly），分析这些“异例”，我们才可能了解“汉化”的过程、局限与边界。对“汉化”的过程、局限与边界有充分了解与合理诠释后，自然，“汉化”此一论题也不应被视为“汉文化偏见”或“大汉族主义”下的产物了。另外，邵式柏将“汉化”定义为只涉及文化变迁的“涵化”，如此则忽略了在中文语意里，“汉化”的确包含“成为汉人”之族群认同变迁之意，也忽略了“文化变迁”与“族群认同”之间有极深的关联。534

更重要的是，无论是“涵化”还是“同化”，都是在一个老学术传统下历史学者惯用于讨论文化与族属的词汇概念。20世纪70年代末以来，在人类学、社会学、文化研究（cultural study）中，学者对于族群理论（ethnicity theory）、身份认同（identity），以及相关的社会记忆（包含历史记忆）与文化表征与习行（practice）等方面，都有大量深

入的研究。535在一般性的人类社会认同与区分研究中，学者们也探索人们如何透过“物”、仪式与身体展演，以及对此的主观认知与诠释，来强化亲近群体间的认同与区分。536由此角度来看，“汉化”实在是一个涉及个人与群体之文化表征、社会习行、历史记忆、主观认同与现实利益等的族群认同变迁现象。

因此，发生在华夏边缘的人与人之间的微观互动，在“汉化”研究上是个值得重视的观察点。“华夏边缘”为一特殊的社会空间，在此汉与非汉界限模糊，人们宣称并争论“历史”，夸耀、展演“文化”与习俗，“汉化”便在如此空间中、在日常生活里、在亲近人群间缓慢进行。而且，在此边缘“汉化”并非造成一些毫无疑问的“汉人”，而是造成一些自称汉人但仍有认同危机的人群。以下我便由清代至民国初北川的例子，说明这个“华夏边缘”形成的微观过程及其特质。

风俗习惯：鄙视、夸耀与模仿

清代任官石泉的县令们曾致力于让土著去除一些“陋习”。譬如，乾隆时县令姜炳章曾劝土著放弃火葬习俗。道光时的地方官也曾下令禁止土著以卜祷山水之神及杀牛来治病。他们对于土著之风俗习尚不只表现其偏见、歧视，对于践行此习尚之土著更带有一种悲悯的态度。这应是由于儒家以其道德观为唯一或最理想的文明秩序，视不合此秩序之习俗皆为值得悲悯的野蛮、落伍行为，因此爱民之儒家地方官皆以推行教化为己任。

姜炳章可说是这些奉行儒家教化的朝廷边吏的代表。他是一位经学家，似乎也是一位勤政爱民的好地方官。他留下许多诗文，诗文中常表现出他对当地土著文化“陋习”的鄙夷，以及他对华夏圣王“大禹”生于石泉本地之骄傲。他的诗文中有一首《白草歌》，在各代编修之北川县志中流传下来。其中一段描写他下乡探访的情形：

咿嘤杂嘈难为听，唤译译来为予说。东邻父丧焚父骨，西邻杀牛疗痼疾，南邻持筹儿为奴，北邻负债女离室。愿将花雨洗蛮风，忍将吾民千三尺。纷纷父老皆点头，赭汗津津额头流。人类虽殊人性侔，何但朝鲜风俗化箕畴。537

“咿嘤杂嘈难为听”，表现他对土著语言的轻鄙。焚骨（便是火葬）以及杀牛治病，这些在他看来都是野蛮风俗。赌博负债，而卖子鬻女更

是大违人伦。因此，“愿将花雨洗蛮风”——他藉用佛说法因而天落下花来之典故，表示他愿以儒家道德伦理教化土著。“何但朝鲜风俗化箕畴”，如箕子教化朝鲜般，将本地化为礼仪之邦。他又描述，听得他的说理后，“纷纷父老皆点头，赭汗津津额头流”——鲜活地表现了他心目中“土著”在“开化者”面前的自觉卑微。因而此诗不只显露一个汉人士大夫对土著文化的轻蔑，也表现他对汉文化的自负。

更重要的是，姜炳章的这些诗文被编入“地方志”中，被本地人阅读、传诵而成为一种流传的社会记忆。姜炳章如此通儒，而其选择以“歌”这样较通俗的文类来书写此文，也表示他有意让自己“教化番羌”的论述广为人所知。姜炳章及其诗文只是一个表征，毕竟能读其诗文的土著不多。但可以相信的是，更多轻鄙土著文化、夸耀汉文化之表征，曾流传在社会各层次人们一般的言行之中。

总之，经过层层的文化夸耀，到了清中叶，情况便如道光《石泉县志》所称：“百年间驯服王化，渐染华风，已大更其陋习。吏斯土者，随时训迪之，婚姻丧礼将与汉民一体。”事实便是如此。至少由清末以来至今日，北川民众在居住形式、婚丧礼俗、年节活动、庙会信仰等方面，皆与川西北的汉人相同。

习读汉文书：文化与族群边界变迁

朝廷边吏致力于推行教化的另一重要作为则是在边疆推广汉文字、经典、学术之教学。在姜炳章的《白草歌》中曾提及，在一个下乡探访的晚上，他忽然听到读书声。他知道这是有能力延聘老师的本地学童在夜间勤读。姜炳章很欣喜地把这读书的“番人”孩子唤出来，“亲为授句再三告”，亲自指点并鼓励他。538据文献记载，姜炳章在其石泉令任内大修书院，并亲自为地方生童讲学。在这些边裔地区，县令（或郡守）推行读书教化，对土著汉化有深远的影响。不只是让他们受到“教化”，对受歧视的“番羌”而言，读书应科考也是摆脱蛮子身份、宣称汉人认同的一种途径或演示。更重要的是，能读汉文书者，便有能力由汉文文献中得知各种“历史”与“文化”的优劣区分，因而在攀附或拟态（mimesis）动机下，模仿汉文化习俗、假借汉人祖源记忆，也因此宣称自身为汉人。

《民国北川县志》中有“故老遗闻”一则，说当时位在松潘、北川之交的汉番界碑，原来是在白草河中游开平附近之大鱼口。故事称，道光时有一白草坝番民刘自元幼读儒书，慕中原文化。他为了参加科举，延

师课读，习八股诗赋应童子试。因当时只有汉民可以与试，所以当他参加县试时，他人上告考官说他是番民。刘自元则辩称自己居住在汉地界内，是汉民，并说有碑为证。后来考官与他一起去勘界。刘自元连夜将大鱼口碑背到片口之北松潘、北川交界处，然后返转。第二天勘界时，刘自元的老家因此在汉界之内。539

这段“故老遗闻”所透露的意义相当丰富。首先，此故事将两项主题——“汉番界碑的空间迁移”以及“能否读书应考”连结起来，隐喻着这两者之间有紧密的关系。其次，刘自元这“番民”有汉姓，并且他以“狡猾”的方法证明自己是“汉民”。“狡猾”是本地被视为“蛮子”者对“汉人”的刻板印象。因而此文本亦隐喻着本土观点中“汉人”的两项特质（有汉姓及狡猾）以及刘自元这“番民”介于汉与非汉的模糊、混杂之族群本质。最后，方志中称这故事出自“故老相传”，故事之叙事对刘自元并无污蔑，反而对其能以狡诈瞒过考官而突破（跨越）族群边界之作为有欣赏之意。此也显示传述这故事的地方“故老”以及将此纳入方志之编撰者，皆颇能同情并了解被视为“蛮子”者之处境与心态。此或因他们自身也处于汉与非汉之边缘。

华夏圣王与英雄记忆：透过历史记忆之拟态

前面我们曾提及，在汉晋时大禹成为巴蜀或益州人士本土华夏认同的标志。根据《华阳国志》记载，当时“夷人”似乎也信奉“禹神”，因此不敢到石纽地方放牧。但我们不确定“广柔”之石纽便是北川治城附近的“禹穴沟”，因此也不能肯定北川的土著当时也祭“大禹”。但至少在唐代，大禹出生的石纽有一说是在石泉，因此石泉地方也有了大禹庙。李白是否曾在石泉的石纽山写下“禹穴”两字，我们不得而知。但这个历史记忆却一直流传，明代许多作者都提到，石泉地方的石纽山中有李白手书的“禹穴”两字。

清代姜炳章与其他县令以及编撰北川地方志的本土知识分子特别喜好在地方志中强调本地为“大禹故里”。至少由南宋绍兴年间起，地方官府便在本地治城附近建大禹庙。此庙在明代万历、清康熙年间一再重建或重修。到了乾隆年间之姜炳章任内以及道光年间，又两度重修治城的禹王庙。除了修庙，这些县令更积极以“大禹故里”作为北川的标志。姜炳章主持编修首部《石泉县志》，在其中留下一些他所作的诗文；这些诗文又一再被收录在后世编修之县志中，如《重修大禹王庙记》、《禹穴考》、《石纽歌》等，其内容都在强调大禹出生于此，以及歌颂大禹

之功。

在中国边裔地区，地方志的编纂是本地被纳入“华夏边缘”之内的重要指标与象征符记。透过地方志的编纂与再编纂，一代代本地知识分子强调本地为华夏之域，本地核心文化为华夏文化，本地主流人群为华夏之人。姜炳章有关大禹的诗文一再出现在后来所编的本地县志中，说明“大禹故里”为本地知识分子建立“北川人认同”的重要社会记忆。大禹庙之祀也逐渐成为愈来愈多的北川人的集体回忆活动。这样的北川人认同自然也是一种“汉人认同”。一个明确的证据便是，《民国北川县志》中记载，一个“湖广馆”中祭的是“大禹”，另一个在片口的“禹王宫”也是“湖北人会馆”。我们知道，至少从清末民国以来，“湖广填四川”之说便普遍流传在四川人之间。对于川边的非汉土著来说，宣称祖先来自“湖广”，是展现及获得汉裔身份认同的快捷方式。因此，“禹庙”与“湖广会馆”的结合，也显示它们是同一种认同（汉人认同）的表征。

明清时期，见于文献记载的只有治城附近的禹庙。然而在20世纪30年代编撰的《民国北川县志》中，出现了更多的禹庙。除了治城之外，其他禹庙分布在片口、擂谷、通口等北川边缘地区，分别建于乾隆、道光年间与民国10年（1921）。大禹之祀逐渐向北川民间、深山村寨间延伸，也代表了汉文化向这些地方的扩张。

除了“大禹”之外，另一个受北川人崇拜的“英雄”为何卿。前面我已提及，何卿调离川西防务后，即有军民在坝底堡附近建“何公生祠”以感念其功业。道光《石泉县志》与《民国北川县志》中，都著录有建祠时地方官员所写的《何公生祠记》。此外，何卿所写的《议征白草五事》，以及当时四川巡抚张时彻所书的《乞还总兵何卿书》、《平白草番记》，都出现于由清至民国的各种北川地方文献中。透过祭何卿祠以及在方志中纪念何卿事迹，本地汉人强调自身之征服、开化者地位。

后来，新的“何公祠”又建在白草河下游的治城，以及中游的永平堡。另外，明代在走马岭战役发生之白草河上游小坝地区便建有“走马庙”。此庙在1820年重建，据道光《石泉县志》记载，当时庙中有“明都督何卿平定青片白草纪功碑”。道光年间，坝底堡、治城、永平堡三地的何公祠都已败颓，唯有走马岭的“走马庙”仍香火不断。到了民国时期，县城（治城）及永平堡的何公祠已不见著录，青片河流域坝底堡的何公生祠虽在，但正殿已由关帝与何卿分享。只有白草河上游小坝乡的走马庙，在20世纪30年代正殿独供奉何卿。540

明清时期北川人祭何卿，代表汉人对此“平番”英雄的感念。但对处于劣势社会地位的土著而言，这也是一种宣示自身“汉人”身份的重要演示——以此攀附汉人认同，如生物之“拟态”行为，以免遭受歧视与迫害。由此我们也可以理解，为何清中叶以来“何卿之祀”在汉化较深的北川地区逐渐消失，而在较边缘的地域，如青片河及白草河上游，仍得以延续一段时间。

家族历史：汉姓与湖广填四川记忆

仿效汉人习俗，祭汉人古圣与英雄，或习汉文经书，北川土著民众以此模糊汉与非汉间的界线。更进一步，许多青片、白草土著借着“汉姓”以及相关祖源记忆而宣称自身是汉裔。

由文献记载来看，明代北川白草、青片土著首领有些似已有了汉姓。此后有汉姓的家族愈来愈普遍。到了清末民国时期，根据文献与北川居民的记忆，青片河与白草河流域所有的居民都有了汉姓。明、清史料中对于北川土著之有汉姓有一个戏剧性的记载。这个记载最早见于明代《万历武功录》，后又见于清代各相关文献，特别是地方志中。记载称，在明代中国平定白草、青片诸番后，石泉县令李茂元奉命接受各寨羌番来降。本地土著原来是不戴冠帽的，李茂元准备了一些冠帽，将土著原来的个人称谓换成汉文姓名写在这些冠帽上。到了受降那天，他大开军门，以隆重的军乐、军礼迎接来访的诸番代表。这些羌人代表见到如此大阵仗，都极欢喜，边跳舞边大声欢呼。此时，李茂元将汉冠赠予各个羌人代表。羌人代表们跪下接受，站起来又彼此观看各人的帽子，高兴得东奔西跳，而后又跪下捧着帽子谢谢李茂元的恩赐。541

这个事件无论是否为历史事实，由其叙事来看像是一个“赐姓”的仪式，也是一个“文明化仪式”（civilizing ritual）。它所呈现的是一个被展演、夸耀的表征——汉人向非汉“蛮夷”夸耀自身文化，并以此驯化“蛮夷”。组构这个叙事的一些符号，如汉冠、汉式姓名、鼓乐、彩旗、汉官、军府，皆象征汉文化的丰富，及汉人在此卓越的军政势力。叙事中，羌人对此仪仗之羡慕与兴奋，以及得冠与得姓名后的感激与乐不可支，皆象征“百夷向化”或“蛮夷”对汉文化的仰慕。因此，这样由描述各种物、声音、行为、情绪编织而成的文字叙述，可谓是一种文本“表征”，其后的“本相”则是社会所界定的官与民之间、汉与非汉之间、文明与野蛮之间的差距，并在“授予”和“受赐”中表达、强化此种差距。这样的表征，以及许许多多类似的表征，也不断强化了上述的社会阶序与差

距。因此，为了追求较好的、安全的、有尊严的社会地位，北川土著自然逐渐宣称祖先为来自汉地的汉移民，也因此他们有“汉姓”。谁愿承认本家族是被赐姓的“蛮夷”？

到了清末民国时期，可能绝大多数的北川乡民皆宣称自身为汉裔。至今日，大多数的北川人仍认为至少其父系先祖为来自外地的汉移民，特别是来自“湖广”或“湖北麻城孝感”。北川山区过去应接纳过不少来此逃灾垦荒的汉人移民，由于“湖广填四川”在四川人中是一极普遍的家族起源记忆，因此移民也会带来“湖广”原乡记忆。在本地“蛮子”深受歧视的情境下，“老家在湖广麻城孝感”此一记忆，使得许多边缘地区的非汉土著可藉以摆脱“蛮子”身份。事实上，至今我们很难知道北川人中哪些是汉人移民（父系或父母皆是）的后代，哪些是假借汉人家族记忆的土著。

宣称祖先是“湖广填四川”来此的家族，常将祖先来源溯自从“湖广”来此的几个无名弟兄，而非有名有姓的“始祖”。这一点很值得注意。以下是我在20世纪90年代采录的两则白草河上游小坝乡人的口述家族史记忆：

听我祖祖说，就是湖广填四川的时候，恰恰就是那个孝感。当时是张、刘、王三姓人到小坝来。过来时是三弟兄，当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓……一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。

我们是湖广孝感过来的。五兄弟过来，五个都姓王。主要在漩坪、金凤、白坭、小坝。这五个兄弟，两个到小坝，一个在团结上寨，一个在这里……他们都不是湖广过来的，因为只有我们一家在七月十四过七月半。他们也说是湖广过来的，但他们跟我们过七月半不一样。

我曾在岷江上游各沟之间采集到许多解释各村寨、各沟人群起源的“弟兄祖先故事”，我将之视为一种“历史”，一种特定“历史心性”下产生的历史叙事。这些“弟兄祖先故事”的特点便是，“历史”始于几个无名的“弟兄”，而非一个有名有姓的“英雄”。以上这两则家族史记忆便属于此种“弟兄祖先故事”历史心性之产物。此与一般汉人家庭始于一英雄祖先之“家族史”记忆相当不同。这两则口述记忆也显示“历史”（如谁是那些弟兄祖先的后代）在此经常被争论、改变，相关“文化”（如在哪一天过七月半）经常受批评、争议。

在中国许多地方，人们常纪念三层次——全国性、地方性及本家族——的“英雄祖先”，以此将自己系于“华夏”、“郡县”及“家族”。大禹、何卿与家族祖先，在清代与民国时期可说是“北川人”之英雄祖先，以他们为起始的历史强化了一个北川人各层次之认同。然而，北川许多山区民众的“家族史”却是以“弟兄祖先历史心性”为蓝本，这也显示本地居民的华夏边缘性质。再者，在本地“汉人”愈来愈多之后，“何卿”祭祀反而渐被淡化、淡忘。此现象或可理解为，“何卿”之所以成为被祀奉的英雄，乃因汉、番间之紧张族群关系所生，因此在一地全然汉化后，何卿之祀反而变得没有必要。相对而言，“大禹”成为北川历久不衰的英雄祖先，他是“北川人”认同的符记，同时也是使北川人成为“华夏”的符记。

汉化造成的及造成汉化的“华夏边缘”微观情境

以上，我只是在几个方面举例说明汉化的微观过程。在这些例子中我们可以知道，“汉化”的微观过程主要发生在日常生活中常有接触的人群间，在此藉由人们对于自身与他者的“文化”与“历史”之夸耀、议论与批评，以及因此在族群关系中产生的习惯性言行，汉化这样的认同变迁由此逐渐推进。也就是说，在此所谓“文化”并非只是客观的文化特征，更是人们在日常生活中所践行的习尚，以及对“文化”的讨论、夸耀、污化与践行；“历史”亦非只是过去的事实，更是指人们所宣称、夸耀与回避的“历史记忆”。其后最主要的背景乃是人们追求较好、较安全及有尊严的社会身份之动机。

这样的微观过程造成一种边缘情境。在民国时期的北川，这样的情境至少仍存在于白草河上游的小坝及青片河上游的上五寨地区。简单地以当地一句俗话来说便是“一截骂一截”。许多北川山间村落的老一辈居民都说，过去在白草河与青片河流域，城镇的人骂山村的人“蛮子”，山间各下游村寨的人也骂上游的人为“蛮子”，而各地的人都自称“汉人”。以下是我在访谈中记录的两则口述资料：

我们小时候没听过羌族，只是听到叫我们蛮子就不高兴，藏族也没听过，只知道自己是蛮子……我们喊松潘的猓猡子。我们喊里面的人猼猓子。就是说，你来问蛮子在哪里，我就说蛮子还在里头。我们不会承认，承认了你就会整我们。

我们在80年代初才改为羌族，以前都是汉族。当时，50年代一次大移民，外来的人都叫我们山蛮子。我们也用一些词回敬。50年代初，也

有一些人报藏族，但又不会说藏话，所以没承认。到80年代才被认到。被叫山蛮子时，也没人说自己是羌族。

在穿着、语言及风俗习惯上，本地人群皆早已汉化，他们也都自称“汉人”，但是，在此边缘情境中，他们仍被下游的人视为“蛮子”。被视为“蛮子”者，强调自身“汉人”身份的习行之一便是讥嘲上游村落人群为“蛮子”。这样的相互讥嘲、辱骂也发生在同一村落的各家族之间。如上节所引小坝乡人之口述资料，邻近数条沟的人对“谁是湖广填四川时来此的三弟兄之后代”都有争议；另一口述资料则是，在同一村中人们以“应在哪一天过七月半”来争议哪些是湖广来的汉移民家族。

以此而言，过去许多对于“汉化”的研究、讨论，或过于强调汉与非汉的区分，或过于强调客观文化特征的改变。在此我要强调的是，“汉化”是一种过程，它在亲近人群间造成一种情境状态，一种模糊的汉与非汉边缘，在此人们经常有意识地践行或回避一些习俗，宣称或否认一些“历史”（家族史），以及批评他人的习俗与历史。便是如此的华夏边缘微观情境，造成许多有认同危机的“汉人”，他们对更劣势人群的歧视与讥嘲，造成另一些如此的“汉人”。如此，“华夏边缘”及其挟带的微观情境逐渐向外推移。

我们可以另作一比喻。如一截燃烧中的木杆，一部分已炭化，一部分仍为木质；若汉与非汉分别代表这炭化的与仍为木质的两部分，那么，“华夏边缘微观情境”便是这正在燃烧的部分。“燃烧”也隐喻着，在此边缘地带汉与非汉之“族群”区分为人们生活中相当重要的一部分。燃烧作用在此便是人们透过各种媒介与策略，以“历史”（英雄祖先来源）、“文化”（生活习俗）、“知识”（诗文经学）来相互夸耀、辩驳，因而人们普遍模拟、攀附汉人之“历史”、“文化”并习读汉文书，以追求较好或较安全的社会地位。由下游而上游、由东而西是本地汉化微观过程进行的基本方向，循此方向，本地俗话说“一截骂一截”，也表现了此燃烧作用之进行与推移。

近代华夏边缘再造中的北川人认同

在前面两章中，我曾说明近代民族主义下的华夏边缘再造——在政治与学术的交互作用下，中国知识分子以当代人文社会科学调查、研究所得的知识，将传统的“边疆蛮夷”变为国家边界内的“少数民族”。在此，我们可以藉青片河、白草河流域北川人由“羌番”变为羌族为例，说

明此一近现代历史变化在地方上进行的微观过程。

在本书第十章，我曾说明“羌”为古代华夏心中的一种西方异族“概念”，表达华夏心目中“西方那些不是我族的人”。由商代到汉代，随着华夏及华夏认同的向西扩张，华夏心目中“羌人”所指涉的地理人群概念也随之西移，这也是华夏边缘的西移。北川土著便居住在这个华夏心目中的“羌人”地带上，因此在明清时期，他们常在汉文典籍中被称为“羌”或“羌番”。但在地方上，如前所言，他们常被下游村寨的人咒骂作“蛮子”，他们也常咒骂上游的人群为“蛮子”，但大家都自称“汉人”。在近代华夏边缘再造中，他们并非立刻被识别为“羌族”，而是曾经有一复杂的社会过程。20世纪50年代曾参与民族调查的学者表示，当时他们认为北川人都是汉人。他们所认知的羌族只有3万余人——与1953年人口统计中羌族有35660人一致，全在川西岷江流域的汶川、茂县与理县一带。

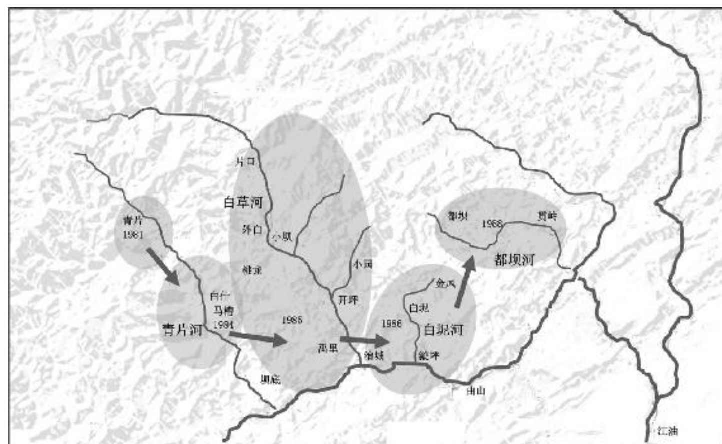
事实上，20世纪30至40年代以前，大多数近代中国知识分子心目中的“羌”只是一个历史上的异族概念，很少有人认真思考当代哪些人是“羌族”，或其看法不一。如林惠祥认为羌族即当时青海的唐古特族（Tanguts）；[542]吕思勉则以为，当代羌族主要在青海、康藏、川西北及云南维西、中甸。[543]直到20世纪30至40年代，始有中国学者在岷江上游进行较具近代学术意义的民族学、语言学调查。中华人民共和国建立以后，更具规模的民族调查与识别工作从此开展，“羌族”的人群指称范畴也就在语言、文化、历史等客观知识建构下逐渐清晰。

羌族客观范畴的确立主要赖语言学之助。经由闻宥等语言学者的调查与研究，分布在理县、汶川、茂县与黑水东部、松潘南部的许多土语由于其“相似性”而被归类为一种“语言”——因中国历史记忆中的“羌”而被命名为“羌语”。[544]然而，北川的非汉土著语言几乎已完全消失，且人们普遍宣称本家族祖先为外来的汉人。这也说明了为何在早期的民族识别中，他们都被视为汉人。唯一例外的是青片河上五寨地区。在这儿，据1953年人口调查，有藏族1698人，羌族59人。青片河是北川最西方的湔江支流，上五寨又是青片河最上游的一个村落群。这个现象显示此为“一截骂一截”汉化过程之结果——到最后，只有边缘的边缘人群无法摆脱其非汉身份，此非汉身份在民族识别中使他们成为藏族或羌族。

新中国成立以来，国家刻意提拔、培养一些出身农村的青年为地方干部。到了20世纪80年代初，许多北川地方政府干部、老师都出身于青

片、白草、白坭、都坝等河流中上游农村。虽然过去他们自称“汉人”，并以北川为“大禹故里”为荣，但他们及其父祖辈常被下游的人骂作“蛮子”，对此人们都记忆犹新。此时邻近的岷江上游威、理、茂三县部分村寨民众早已成为羌族，且在民族自治政策下得到各项优惠。因此，当这些出身山村的知识分子获知“羌族是一个古老且过去很强大的民族”时，此一光荣的民族历史以及文献中本地白草、青片羌的历史记忆，使得他们觉醒所谓“蛮子”原来便是“羌族”。在现实利益与摆脱污化之民族情感下，这些知识分子不仅自身成为羌族，也努力恢复本地乡民的非汉历史记忆与认同。

20世纪80年代初，青片河上游上五寨地区许多“藏族”与“汉族”村寨人群最先成为“羌族”。的确，此地民众在村寨形式、妇女服饰、葬俗、语言等方面与岷江上游之羌族有密切关联，有些家户也存有祖先来自茂县、松潘之记忆。而后，北川各羌族自治县陆续成立。其成立先后顺序由青片、白草等河上游及于下游，由西部的青片、白草及于东部的白坭河、都坝河流域（图十四）。这是因为，本地每一相邻区域人群都有些亲属血缘关系，在文化习俗上也多少有些相似因素。加上过去本地常有“蛮娘汉老子”之俗谚，人们只说父系祖上是汉地来的，却未提及母系祖源，所以彼此常以“蛮娘汉老子”相咒骂。因此，在少数民族成为值得自傲并争取的身份认同时，人们开始愿意承认或宣称自己的母系为“羌族”，并强调本地与已成为羌族乡之上游地区的密切关系。如此“一截攀附一截”，由上游而下游、由西而东，愈来愈多的乡成为“羌族乡”。以人口而言，1982年北川羌族共有2001人，1985年为39722人，1987年则有52783人。如以下这位白草河上游的片口老人所说的：



图十四 北川羌族乡成立顺序简图

这些民族除祖先是羌族外，许多想种大烟的都来，许多外地人来上门。我的爷爷是三台来的……湖广填四川那是叶家。他们的碑上写的是湖北麻城孝感，他们的人也比较多。好多人都是这样，好像你的妻子是羌族，现在登记是以母姓，所以都变成羌族了。现在你要找一个父母都是羌族的很困难了。

除了现实动机外，历史感情因素在人们成为羌族问题上更为重要。透过对历史的再诠释，北川羌族将“大禹”视为羌族祖先。前面我曾提及，过去白草、青片地区上下游各村落人群间曾有严重的族群歧视。因此无论对于知识分子还是山间农民来说，民族政策下民族歧视已不复存在，以“大禹”为象征的古老羌族历史更让乡民们产生对本民族的骄傲与情感，这些都是许多人将自己登记为羌族的重要原因。虽然目前北川羌族人口仍未及全县人口的百分之五十，但“羌族”与“大禹”已成为北川认同的精神与文化标志。

另一个被重新发掘的“历史”则是关于被何卿杀害的明代白草羌领袖之历史记忆。相对的，“何卿”的历史形象也渐由汉人的拯救者转变为屠杀羌族的刽子手；“走马庙”成为纪念被何卿杀害的羌族英雄“走马将军”的庙子。目前白草河小坝内外沟里的民众似乎对当年白草番受清剿的事仍保存一些历史记忆。他们说，统领四十八寨造反的是两仔妹（兄妹），后来受到一个王家人的出卖，走马岭才被何卿攻下来。下面是一位小坝受访者的谈话：

每年他遇难那天，冉家杀牛，秦家穿盔甲。还有就是，永兴的王家每年六月二十三要去拉三犁地，就是赎罪一样。当初是攻不上来的。朝廷出重赏，一个王家的就带路。这一家就要被惩罚一样。走马将军就是这四十八寨的首领。白马将军就是何卿，战死在镇江关。镇江关上面十五里还有一个白马庙，比较堂皇点。

现在，当地有些老人仍说“汉不祭走马，羌不祭白马”。另一种说法是，在走马岭原来修的是纪念何卿的庙子，但羌族塑匠把何卿塑成羌族悲剧英雄“佐玛”（后来误称作走马）的形象，并称之为“佐玛庙”，尊称“佐玛”为“白马老祖”或“白马祖师”。[545]但我们不知道在20世纪50年代之前，是否有人祭羌族头领“走马”，过去本地民众是否都自称汉人、都祭“走马庙”，庙中供奉的是不是何卿。对绝大多数民众来说，如今他们

也弄不清楚白马将军究竟指的是何卿还是被何卿杀害的羌族头领了。

北川华夏边缘之延续与变迁的历史意义

在这一章中，我以北川为例，说明一个西方华夏边缘族群的长期历史变化。北川这样一个小地方两千年来土著居民之族群认同变化，可以让我们对于华夏边缘的性质及其近代变迁有更深入的了解。

“禹兴西羌”之历史记忆及人们对它的理解，是此长程历史变迁的重要表征。战国至西汉之华夏创造此记忆；汉至魏晋的蜀人采用此记忆，而将本地化为华夏之域，本地人化为华夏之人。这是本书前数章所言华夏认同形成、扩张及其族群边缘西移过程之一部分。然而北川作为华夏边缘的边缘，以及汉代部分蜀人心目中的大禹所生之地，西汉时此处为华夏边缘之“夷人”所居，两千年后此处仍为中国少数民族地区。此说明西汉以来华夏边缘在此推进缓慢，也说明华夏边缘的向外扩张有其人类生态上的限制。虽然在清代，本地人几乎都成为奉祀“大禹”的汉人，但今日百分之四十以上的本地人都成为少数民族。他们大多数在20世纪80年代中期成为羌族，“大禹”在他们眼中则成为羌族祖先。这样长程又多转折的历史过程，说明以“近代建构”来理解如羌族这样的当代中国少数民族显然不宜也过于草率。另一方面，这个例子也说明，“民族实体论”之见解忽略了华夏边缘的历史变迁，以及人们跨越汉与非汉族群边界的能力。

最后，我由几方面来总结本章论述。首先，在此华夏边缘，20世纪上半叶本地汉与非汉之间区分模糊，无论是在文化习俗还是历史记忆上都呈现混杂而经常有争议的状态。这是汉化过程所造成的一种华夏边缘微观情境。在此华夏边缘情境中，“汉人”与“蛮夷”之间界线模糊且常在争议中。此微观情境中的人际互动，如夸耀、批评与模仿，推动了汉化过程。当汉化之认同变迁造成华夏边缘逐步西移，旧华夏边缘上的人群如魏晋以后的蜀人才自认为也被他人认为是毫无疑问的华夏或汉人。

其次，造成华夏边缘微观情境的，经常是汉移民所引发的资源竞争，以及帝制中国军政势力的介入。在此情境中，压迫与歧视造成边缘非汉土著的社会劣势地位。为了追求较安全的社会地位，他们模仿汉人习俗，攀附汉人祖源记忆，因此也自称汉人。中原王朝与地方郡县对于非汉土著固然有些制度化的迫害与歧视，然而民众日常生活中经常感受的迫害与歧视却主要来自邻近家族、村落和城镇之人。如在本章的例子

中，“土著”很少有机会接触到姜炳章这样有学问的县官。因不堪歧视而让他们逐渐“汉化”的，主要是他们日常生活中经常接触的邻近或同村“汉人”，而这些“汉人”也被他人讥为“蛮子”。以此而言，学者以“文明核心”与“边缘人群”之互动来探讨汉与非汉关系，546固然可在代表儒家教化观与其背后王朝势力之县官姜炳章在北川的作为上得到印证，但却忽略了文化与认同变迁进行的关键是在亲近人群之间。在此，自视为来自文明核心者，却常被他人认为是边缘蛮夷。以此我们可进一步思考，汉文典籍中常称某地有熟番、生番之分，这样的记载不能只被视为汉人作者对开化、未开化异族之分类547，而更应考虑它可能反映着汉化微观情境所造成的族群现象，也就是当时的熟番可能自称“汉人”。

第三，以此而言，20世纪80年代以来许多北川山间村落“汉人”成为羌族并非突兀，也非只为了国家给少数民族的优惠。这个当代现象可以理解为，在上述模糊的华夏边缘，经由微观情境中亲近人群间的互动，人们逆反过去“一截骂一截”的过程而“一截攀一截”地成为羌族，最终仍是为了追求较优越或有利的社会身份。在成为羌族的过程中，北川羌族知识分子重新诠释“大禹”与“走马将军”：前者成为羌族祖先，后者也成为北川羌族的悲剧英雄。这样的过程也不新颖。汉代蜀人借着“大禹”和“黄帝”的历史记忆成为华夏，所经历的是类似的过程。

最后，北川人认同的历史变化也是长期华夏边缘形成与变迁的一部分。无论是汉代蜀人、20世纪上半叶的北川汉人，还是当今北川的羌族，都是此华夏边缘之历史产物。以此而言，近代北川山间居民由“羌番”、“汉人”成为羌族的变化，在长程华夏边缘历史中有其特殊意义——非汉族群不再是受污化的“蛮夷”，而是值得骄傲的少数民族；边缘地带资源匮乏所造成的族群内外之冲突与暴力，也在国家及民族体系之资源分配下得到缓解。由过去华夏边缘的“汉化”趋向来说，近代北川发生的逆向“少数民族化”变迁一方面见证了“昨日之非”以及过去汉与非汉之间有一模糊边缘地带，另一方面也显示近代华夏边缘变化之正面价值。

结语　资源竞争、历史记忆与族群认同

华夏这个人口庞大、文化多元、历史久远的民族，在人类历史上无疑是一个罕有的族群现象。不仅对于许多研究者而言，华夏是个难以理解的民族，对于现代许多自称或被称为中国人的华夏而言，究竟什么是中国人（或华夏）也经常是个困惑或有争论的问题。在本书中，我由一个新的角度——族群边缘的形成与历史记忆——来诠释这种族群现象。我所阐释的也就是，在特定的资源竞争与分配环境背景中，华夏边缘如何形成与变迁，以及华夏如何藉历史记忆来凝聚、扩张，华夏边缘人群如何藉历史记忆与失忆来成为华夏、非华夏，或成为二者间的模糊边缘。

这种华夏边缘的观点与传统上华夏形成的一元或多元起源论观点有相当的差别。从比较古典的黄河流域中心论观点来说，华夏似乎起源于“中原”核心，然后由此华夏民族或华夏文化向四方传播、扩散，终于造成广大地区有相同或相似血统、语言、文化的华夏民族。近二十年来，由于大陆各地域性考古文化的重大发现，华夏多元起源论抬头。于是，如今对于华夏形成的新解释便为：从新石器时代晚期或更早开始，由于各地域文化的互动，逐渐凝聚、形成广大地区有相似特征的夏商周三代文化。在本书中，我几乎完全没有提到文化的传播、接触与融合的问题。因此，最后我必须对此作出解释，并说明我对华夏形成的一元传播论与多元融合论的看法。

无论是由一个中心扩散，还是多中心凝聚，这些对华夏形成的解释有两个共同点：第一，学者似乎认为无论是文化传播、扩散还是凝聚，都发生在一限定的范围内，这个范围也就是华夏在东亚大陆上的分布范围；第二，他们都强调“相似”文化特征的形成在华夏形成上的重要性。事实上，首先，由新石器时代晚期到商周时期，东亚、北亚与中亚各地区文化的传播、接触并没有一个明显的地理界限。以商周时期的鄂尔多斯式青铜器文化来说，这种青铜器文化与南西伯利亚某些考古文化间有密切的关系；有些学者还认为这种青铜器传统的部分因素源于中国北方。[548]如此，一元传播论者可以将这儿当作一个中心，建立起此种青铜器文化的扩散网，来说明某一分布在华北与南西伯利亚的民族之由来。

多元融合论者也可以将此当作一个中心，来说明这个分布在华北与南西伯利亚的民族如何由许多文化中心人群交互融合而成。学者们没有这么做是因为现在或是在历史文献中，并没有这样一个“民族”存在，而不是考古资料不支持这种历史重建。因此，现实存在的中国边缘与历史上的中国边缘，显然都成为研究者意识上的边缘界限。这种边缘界限常使他们忽略了边缘内外的文化接触、传播与融合，以符合华夏形成之说。

其次，关于各地“华夏文化”的相似性。毫无疑问，文化传播与地域性文化互动、融合，都造成广大地区文化间的相似性。但是，我不认为这种文化的相似性必然会形成民族。事实上，由新石器时代晚期到商周时期，整个东亚、北亚、中亚的各地域文化都有相似与相异的地方。客观说来，有些地域间相似点多些，有些地域间相异点多些。但是客观的文化相似与相异程度，并不是造成同一民族或不同民族的标准。造成民族认同的共同语言、文化，常是该人群中精英分子的主观想象或创造。它不一定符合，或经常不符合语言学者、考古学者与民族学者的语言、文化分类系统。因此，在商周之际，事实上华北与南西伯利亚之间有足够的文化相似性，可以让华北的人群与南西伯利亚的人群结为更大范围的“华夏”；渭水中游与其他华北地区也有充分的文化相异性，可以使渭水中游人群视其他华北地区人群为异族，而单独形成一个小范围的“华夏”。因此，华夏边缘所在与地域文化的相似与相异并没有绝对的关联。

我并不完全否认文化传播、接触与融合所造成的“文化相似性”在华夏形成上的重要性。特别是在商周之际，逐渐被黄河、长江中下游各社会上层人群接受的共同文字书写系统与由此传递的历史记忆，成为凝聚华夏的文化共性基础。但是，这种客观的“文化相似性”以及由共同文字所传播的历史记忆，只是华夏主观选择共同“文化”与“历史”的客观基础。也就是说，在此客观基础上，华夏也可能主观选择更狭义的共同“文化”与“历史”来造成较小范围的华夏。无论如何，我们终需面对的问题是：华夏的边缘如何形成与变迁？

关于这一点，我认为：（1）特定环境中的资源竞争与分配关系是一群人设定族群边界以排除他人，或改变族群边界以容纳他人的基本背景；（2）这种族群边界的设定与改变，依赖的是共同历史记忆的建立与改变；（3）历史记忆的建立与改变，实际上是在资源竞争关系下，一族群与外在族群间以及该族群内部各次群体间对于“历史”的争论与妥协的结果。

资源竞争与族群边缘的形成与变迁

在人类学族群研究中，许多学者都强调，“族群”是人类在资源竞争中为了追求集体利益并限定可分享资源的人群范围而产生的以主观认同凝聚的社会人群，这也就是所谓的“工具论者”观点。在华夏认同的形成、维持与变迁中，我们都可见到某种资源竞争与分配关系的形成、维持与变迁背景。

公元前2000-前1000年间气候的干冷化，对于当时华北地区人群产生了相当大的影响。一方面，在黄河中下游农业人群中，普遍形成了由统治贵族阶层剥削农人的社会，造成不平等的资源分配关系（社会阶层化）。同时，许多分散的群体被兼并成较大的、权力集中的政治群体（政治集中化），以与其他政治群体争夺资源。另一方面，这种气候变迁又造成了华北农业边缘地区人群的畜牧化，以及因剧烈资源竞争而产生的武装化。商周之际，由于适于农牧混合经济的环境南移，造成晋陕冀三省之北山岳地带激烈的人群资源竞争。在这种背景下，南方各地方人群开始自称华夏，被排除在华夏之外的农牧混合经济人群便在这过程中全面游牧化。

华夏形成之后的一段时间，它的边缘仍往西、往南扩张，其主要背景仍是争夺农业资源。到了汉代，华夏在亚洲的扩张已达到其农业与社会文化所能存在的生态地理极限。从此，华夏边缘大致确立，华夏也从此努力维持这个华夏边缘。在华夏边缘的扩张与维持中，华夏所宣称的领域主要是华夏政治力可及的农业区。在这些农业区中，早已存在阶级剥削关系。因此在利益的抉择下，当地统治贵族也愿意成为华夏，以巩固或至少能维持他们在当地资源分配体系上的优越地位，或能满足他们争夺更大范围资源的野心。吴越的华夏化便是这样的例子。

另外一些边缘人群也为了某种资源竞争与分配的人类生态因素而未能或拒绝成为华夏。华夏曾努力将越南、朝鲜等地内地化，也就是希望将当地的土地、人民纳入华夏的资源共享系统之中。但是当地的部分贵族或政治群体却期望维持本地原有的族群与国家体系（也就是一种资源竞争与分配体系），以确保本群体（统治群体）的优越地位。由于这些因素，加上华夏的政治控制力不及于此，于是朝鲜在历史上一直处于华夏认同圈之外。汉代的青海河湟羌人是另一种无法成为华夏的例子。在当地特殊环境中，资源竞争存在于许多分散性的游牧群体之间。在这儿由于人畜的高度移动性，使得阶级间的剥削无从产生，中央化、阶级化

的社会制度与资源分配关系根本无法存在于这种农业资源匮乏的地区。因此，河湟地区也被排除在汉代华夏之外。

华夏边缘确立后，历代华夏政权并不依赖于剥削边缘人群来维持。一般而言，传统华夏统治阶层最擅长的是剥削华夏农民。相反的，华夏边缘必须顺服、安定，以造成太平盛世意象。为达此目的，除了武力威胁外，多数时候华夏政权对于边缘人群是诱之以利，将他们维系在中国四周。同时，华夏统治阶层与知识分子经常强调边缘人群的“异类性”，如说他们无君无父、娶后母寡嫂等。如此以强化“异质边缘”的办法来强调华夏间的“同质性”与增进彼此的凝聚，其目的仍是为了维护华夏的共同资源。

在华夏边缘，历史上不断发生的“单于南下牧马”及汉军“不教胡马度阴山”或“直捣黄龙”之军事冲突，以及透过封赐、进贡、贸易、岁币、和亲、走私等之交换活动，都代表传统华夏边缘所造成之东半部亚洲整体区域经济之不平衡，以及因此产生之各种突破此“边缘”的经济调整尝试。无论如何，华夏与非华夏都为此付出了相当大的代价，而其在资源平衡与互补上却收效甚微。在历史上更普遍发生但不常记录在历史文献中的是，居于华夏边缘的个人或群体在追求生存之最小风险与最大利益的经济动机下，以风俗习惯与祖源历史相互鄙视、夸耀、模仿，而在亲近的阶级、性别、家族、地域等群体间形成一模糊华夏边缘。此也就是汉化微观过程下造成的汉与非汉之中介空间（见第十四章）。

以此我们可以再思考传统华夏及其边缘合而为一之近代中国国族建构在东部亚洲人类生态上的历史意义。20世纪初民国肇造之时，在全球性国族主义概念风行下，已无模糊的帝国边疆，而只有确定的国族与国家边界。清末西方殖民主义列强对中国及传统华夏边缘地区的资源争夺与觊觎，即为此趋势的政治现实表征。因此在近代中国建构过程中，中国知识分子以扩大的中国民族概念将传统华夏边缘纳入国家疆界内，以维系在历史上与华夏有长久依存关系的边缘人群与地理。一方面，此可理解为国族主义下国际资源竞争的结果——将传统华夏边缘纳入国家与民族界线内，也是以建立共享资源的新国族来解决华夏边缘形成以来整体地区经济失衡而导致的冲突、暴力与纷扰。另一方面，也因传统华夏与华夏边缘概念，使得华夏仍需要“少数民族”此一边缘来维系其一体性。

而近代以来，在华夏边缘问题上仍有许多对“历史”（家族史、民族

史、地方史）的多元争议与相关“认同”变迁。现实的资源竞争与分配体系及人们追求个人或群体利益之动机，仍是产生这些争议与变迁的根本原因。无论如何，由商周时期华夏边缘的形成至秦汉间华夏边缘的扩张，及至于历史上非华夏人群成为华夏或华夏成为非华夏的过程中，我们都可以见到人群间的资源竞争与分配关系及其变迁是华夏边缘形成、扩大与变迁的主要背景。

历史记忆与族群认同

在资源竞争与分配的现实考虑下，华夏如何凝聚成一个人群？在华夏边缘的扩张中，非华夏如何成为华夏（如发生在华夏边缘的“汉化”）？华夏的边缘确立后，华夏如何维持此边缘？在现实利益环境发生变化时，华夏如何成为非华夏（如近代部分边缘汉族之“少数民族化”）？对于这些问题，我们可以藉社会群体的历史记忆与失忆来说明。

利用历史记忆来凝聚人群并非始于春秋战国，也非只发生在华夏形成之中。事实上，这可能是人类之所以异于其他物类的关键所在。在第二章中我曾说明，人类社会中最基本的人群单位便是母亲与她的亲生子女。在中文情境中，我们以“同胞手足”代表部分家庭成员，也以此代表民族成员。这说明在人类社会结群扩大时，他们仍然以模拟同胞手足之情以及共同“起源”来强调族群或民族情感与凝聚。族群与许多人类社会结群都强调这种想象的共同血缘“起源”来凝聚其成员，这便是族群认同“根基性”的由来。譬如，对于近代“中华民国国民”这一群体来说，辛亥革命就是这样的“起源记忆”。辛亥革命的领导者孙中山先生被尊称为国“父”；中华民国经常被叙述为由此“诞生”；在此一政治群体下的人们彼此互称“同胞”。这些在日常生活中经常接触的政治语汇皆显示辛亥革命被人们根基化（primordialized）[549]为“共同起源”，用来强化彼此的拟血缘联系，以增进国族群体的凝聚。

华夏的形成亦如此。首先在春秋战国时，华夏各国的上层家族都述说、记录祖先的起源故事，如此形成纷杂的古帝王、英雄传说。在各家族与地域人群的竞争与融合中，这些古帝王英雄传说逐渐彼此串联起来。譬如，传说中的古帝王帝喾成为商人与周人的共同祖先。如此，逐渐产生了一个树状的华夏祖先源流体系，各地方的华夏贵族都将自己的祖先如枝叶般依附在此华夏源流树上。这棵华夏源流树有主干与大小分枝的差别，同样的，华夏各人群间也有贵贱高下不等的地位。到了汉代，黄帝成了所有华夏的共同始祖，这就是这个华夏源流树的“根”，此

后华夏多以黄帝子孙记忆来彼此认同。

春秋时期江苏南部吴国王室的华夏化，告诉我们华夏边缘人群如何以假借华夏祖先记忆来成为华夏（见第九章）。在许多原来华夏认同的边缘地带，如汉代的蜀郡与会稽，人们更借着强化“舜东夷之人也”、“禹兴于西羌”等历史记忆，来使得整个地区的人群摆脱华夏边缘地位。到了汉代，以历史记忆凝聚的华夏边缘已大致确定。这时华夏心目中边缘非华夏的蛮夷性（异质性），也因华夏对他们不同的历史记忆而有等差（见第十一章）。譬如在华夏心目中，祖先曾受箕子教化的朝鲜人比起三苗后代的西羌便要文明得多。对异族不同的历史记忆也表达了华夏心目中宽严不等的族群边界。华夏对朝鲜人开放其族群边界，并与西羌划清界线。但由于历史上的朝鲜或高句丽人保持或创造其自身的历史记忆，因此一直将自己维持在华夏之外。

凝聚华夏的是集体历史记忆，由此产生的族群感情模拟同胞手足之情，这是族群认同根基性、情感的一面。在另一方面，如前所言，族群认同的产生与维持都在某种资源竞争与分配情境中，资源环境变迁造成认同变迁。这也借着人们集体遗忘、修正或重建历史记忆，来调整可视为“手足同胞”的人群范围。这又是族群认同工具性的一面。以此看来，人类的族群认同还是“自利”的。族群认同的工具性、现实性是其最基本的本质，所谓由共同历史记忆产生的根基性，仍只是现实利益下凝聚人群的工具。

但是，这只是以社会群体而言。社会群体的认同是自利的，或受一群自利的优势群体所掌控。值得注意的是，社会虽由许多个人组成，但个人的认同抉择却不一定符合社会潮流，甚至违背个人的利益。为了某种族群情感，许多人可以为本族群牺牲。在改朝换代之后，许多人改变了他们的认同，有些人却成为不合时宜的“前朝遗老”。也就是说，我们经常无法以“自利”或工具论的观点来解释个人的认同问题。这主要是由于族群感情模拟根基性的同胞手足之情。就如个人可以为他的兄弟姐妹牺牲，在此根基化的情感下，个人常将自己的利益置于度外以维护群体利益。也就如个人在同胞亲情中寻求慰藉一样，在经历巨大社会变迁的挫折与彷徨无依时，个人也常在族群感情中找到慰藉。

个人记忆与社会记忆

社会生物学者理查德·道金斯曾以《自私的基因》一书应和哈佛大学

生物学者E.O.威尔逊的学说，强调动物的自利与亲亲性（nepotism），以此解释动物的许多社会行为。理查德·亚历山大更发挥此说，将其广泛运用在对人类社会文化的解释上。[550]基本上，这些学者认为：个人可能有非自利的行为，甚至为群体牺牲，其目的在于保证基因群的延续。基因相近的人群结为群体，彼此相亲互利（所谓亲亲性），因此群体（基因群）是自私自利的。在本书第二章中，我曾对以此为基础的族群理论提出批评。但是在某一点上，我可以同意道金斯之说，那就是：个人可能有非自利的行为，但社会群体是自私的。

现在我们触及一些基本的问题：许多个人自利或非自利的抉择、行为与认同，如何形成社会群体自利倾向的认同？如果认同是由集体历史记忆来凝聚的，那么我们的问题便是：个人记忆如何形成社会记忆（包含起源或历史记忆）？个人记忆与社会记忆间有什么关系？

社会记忆由人群当代的经验与过去的历史、神话、传说等构成，藉由文献、口述、行为仪式（各种庆典、纪念仪式与讨论会）与形象化物体（如名人画像、塑像，以及与某些记忆相关联的地形、地貌等）为媒介，这些社会记忆在一个社会中保存、流传。社会中的许多次群体，如职业群体、政治群体、地域群体、血缘与假血缘群体等，都创造、保存与强化各群体的集体记忆。在一个社会中，社会记忆不断地被集体创造、修正与遗忘。因此，凝聚一个社会（及各次级社会群体）的“记忆”是一种相当多元的、易变的综合体。

对于造成个人认同的根基性情感（primordial attachment）的由来，人类学者格尔茨曾以“既定特质”（givens）来解释。他所谓的既定特质，就是个人因生长在某一社会中而获得的语言、宗教、风俗习惯与宣称的血统等。[551]但是，无论是语言、宗教还是风俗习惯与宣称的血统，都可能在认同变迁中被集体创造或改变。因此这种根基论的族群认同解释在说服力上实有欠缺。我认为，将既定特质解释为个人从家庭、小区、学校、族群以及其他社会群体中得到的各种经验与记忆，更能够解释族群认同的根基性，同时也与认同的工具性本质不相矛盾。

个人从各级社会中所获得的记忆，有些是社会集体性的，有些是个人自传式的（autobiographical），有些是亲身经历事件留下的记忆，有些是非亲身经验的，有些在日常生活中经常被重复，有些则为过去个别事件的记忆。在一个人的社会生活中，这些对过去的记忆形成个人心理上的一种构图（schema）。[552]当个人作为某群体的一分子与外在世

界的个人或群体互动时，透过这心理构图的回忆（remembering），个人得以建立其社会认同体系。[553]这样的回忆常是集体性的，也就是社会人群经常集体选择、活化（activate）并强化特定的社会记忆，以凝聚成员彼此的认同。

在社会生活中，社会记忆与集体回忆不断相互滋长、彼此影响，也因此强化了个人或群体的认同，或造成认同变迁。这个过程大约是：在心理构图与社会认同体系中，个人“经验”到当前的重要事件或人物，“学习”到过去的重要事件与人物，也在此社会认同体系中，个人的“行为”受未来目标的导引。所有这些个人由经验、学习与行为中得到的记忆，都可能成为强化或修正其社会认同体系的心理构图的一部分。更重要的是，这些“经验、学习与行为”常经过集体的修正——我们常与他人共同谈起彼此的经验、共同学习彼此经验与非经验的过去，并且在某种认同下共同行动。因此这些“记忆”是个人的，也是社会的。

生活在资源竞争与分配关系多变的现实社会中，为了个人或群体利益，个人经常强调或调整自身的认同体系。这个过程与个人社会记忆的累积与调整互为因果。在现实社会生活中，某些社会记忆或历史记忆被选择、强化，造成个人认同体系中某种认同被强化，个人因此得以与其他宣称此认同的人共同追求群体利益。个人与族群内外人群的互动经验也影响了个人哪些记忆被强化，哪些记忆被获得、修正或遗忘，如此造成个人族群认同的维持与变迁。因此，个人的社会记忆虽由其成长的社会供应，但个人的现实经验不断成为记忆的一部分，从而影响其心理构图。在此心理构图下，个人又观察、经验发生在周遭的事情，以及不断强化或重新组织、诠释对过去的记忆。如此，在同一社会中的个人可能有不完全相同的心理构图与认同结构，同样的社会事件或社会变迁也可能对他们的认同结构产生不同的影响。

由此可知，个人在群体中的利他行为与“基因”无关，而是受到社会人群集体记忆的影响。尤其是“族群”或“民族国家”这种以共同历史起源记忆来凝聚的人群，在“历史”被根基化的情境下，民族情感常使得个人可不顾自身利益以维护群体利益。这便是为何一篇诉诸民族感情的文章或演讲可以让无数人抛头颅洒热血，而本民族的共同历史起源或光荣过去几乎毫无例外地成为这种文章或演讲的主要内容的原因。

典范观点与边缘观点

文献所保存的历史记忆，经常只是一种正统的、典范观点的历史记忆。在一个社会中，通常只有一部分人有权力记录与诠释历史。这种历史忽略了许多个人的、社会边缘人群的历史记忆。因此，我们根据文献所呈现的华夏边缘的形成与变迁，可以说也是一种典范观点——华夏中的统治者、知识分子、男人或核心人群的观点，这也是以华夏中的统治者、知识分子、男人或核心人群为代表的华夏边缘形成与变迁。譬如在谈到春秋时期苏南吴国的华夏化时，我们讨论的只是吴国“王室”的华夏化。但是在古代华夏的典范观点下，只要统治者是华夏，其人民不久就化蛮夷为华夏了。事实上，春秋时期的苏南地区或许还有许多个人或地域人群保有许多非华夏的文化与历史记忆，但在典范的历史记载里它们都被有意或无意地忽略。同样的，当我们说华夏边缘在汉代大体完成时，毫无疑问，华夏之内仍存在许多帝力不及的边远空间与社会底层人群，华夏认同对他们而言可能是毫无意义的。

借着注重多元、边缘、微观的资料，包括口述历史与田野调查，我们可以察觉典范观点所未见及其失。如本书所举北川人的例子，在此“华夏边缘”并非汉与非汉截然区分之域。相反的，在微观的人群互动下，形成一涉及性别、阶级、家族、地域的汉与非汉区分模糊之边缘。也因此，近百年来本地人一直摆荡于“汉人”与“非汉人”（少数民族）之间；有关“大禹”与“何卿”的历史，也在人群间不断被争论、诠释与再诠释。此也说明，无论是创造、维持一种认同，还是改变一种认同，在人群中都有不同的意见。而这种歧异与争论，也表现在人群对“过去”不同的选择与诠释之中。因此核心典范不是永久的核心典范，而边缘异端也非永远的边缘异端。在对于历史记忆的争辩中，以及在资源环境的变迁中，一个族群的本质不断改变。

社会中普遍存在各种典范偏见，这是毋庸置疑的。在许多人文学术传统中，学者也经常把“社会”化约为某些特定文化表征的集结，因此落入典范观点的窠臼。无论是历史学者所谓的时代精神，还是结构主义人类学家所说的社会结构（social structure）、文化模式（cultural pattern）或考古学者所称的典范（norms），都宣示着一种整体观的、典范观点的对“社会”的理解。这种观点近年来常被批评为偏重上层阶级的（在历史学方面）、非历史的（在人类学方面）或忽略“过程”的（在考古学方面）。由社会记忆的角度来说，无非是忽略了边缘的、个别的、异端的人类文化与历史记忆现象。[554]一位口述历史学者或是人类学田野工作者经常从社会或某种学术传统中得到一些定见，使他们认为“那

些人对过去的记忆最丰富、最真实或最有价值”、“那些地区的土著文化保存得最完整”或“那些人最懂得当地的文化”。如此，他们也难免被“典范观点”所惑，而未能见到族群认同完整与动态的一面。

无论如何，我们所知道的“正史”（典范历史）只是被社会中部分人或人群所选择、强化、传布的社会记忆，以此对外划定族群边界，排除外人，对内合理化该人群的优越地位。这些人或这群人通常是年长者、统治阶层、祭师、男人、知识分子、优势族群或核心地域人群。他们所界定的“文化”，决定了该族群的边界与本质。另一些人被迫失忆与接受优势者的记忆，同时接受较低劣的社会地位。不愿接受这种记忆的人，便努力争夺对“过去”的选择与诠释权，以期在资源竞争与分配上取得较优越的地位。于是在生存资源的角逐中，历史记忆成为各社会群体以及各次群体间的一种争论与政治经济谋略的运用。

在现实生活中，个人以不同的社会群体成员身份参与社会资源的竞争与分配，但在遭受挫折后，许多人则经常回到“族群”中寻求慰藉。这是因为，在每个人的人性深处，埋藏着我们对最原始人群感情（同胞手足之情）的信赖与渴求。也因为这种信赖与渴求，使得社会边缘人群在“族群”中得到温暖时，经常忽略了事实上选择、诠释历史记忆来强化族群感情的那些人，他们经常也是在另一种社会人群分类中（统治阶级与被统治阶级、资本家与劳工、知识分子与文盲）造成他们较低劣社会地位的人。

华夏边缘的过去、现在与未来

新石器时代晚期到商周时期，华北地区的人类资源竞争与一连串的经济生态变迁与社会政治变迁，造成华夏与华夏边缘的出现。由春秋到汉末，华夏的边缘向外扩张、确立。华夏的形成依赖于历史记忆；同时华夏的扩张也造成许多原来的边缘人群“失忆”与历史记忆重塑，以加入华夏之中。从此，华夏成为东亚地区一个最大的维护共同资源的人群。这个群体无论如何改朝换代，主要还是赖着内部由分工造成的阶级剥削来维持。对于华夏边缘的“异族”，华夏一面强调他们的异类性，一面威之以武、诱之以利，以维持边境的安宁。只要不发生内忧（农民安于他们在资源分配上被剥削）、外患（边缘异族安于他们被排除在华夏的资源共享之外），便是华夏的太平盛世。

在近代中国之建构中，华夏及华夏边缘合而为一。首先，传统华夏

心目中的“蛮夷”如今成为“少数民族”，虽居于边缘、少数，但相较于从前确是很有意义的改变。然而民国时期国民政府的民族政策名为五族共和、民族平等，实际上是朝着“安边、治边”与“民族融合”发展。此无法改变少数民族受污化之地位，更无力解决商业资本主义发展在新中国边缘造成的资源分配不平等。以此而言，社会主义中国的建立，的确在很多少数民族地区造成了人民的“解放”。贯彻民族平等政策与民族自治，以及给予少数民族优惠，使得在曾往“汉化”方向摆荡的传统华夏边缘上，如今许多人都乐于承认或争取得到少数民族身份，如此将过去狭隘之华夏概念所造成的“核心”与“边缘”，调整为一国族下之整体资源共享体系。以人类生态来说，这应是两千年来华夏及其边缘发展中最具积极意义的一面。虽然这样的资源共享体系尚未能臻于全然公平、完美，然而由近年来汉族边缘的“少数民族化”趋势看来，最急切的调整已不在于汉与非汉之间，而在于整体体系内资源差距日趋扩大的地域、城乡与职业群体之间。

最后，作为一位历史学者，我无法规划或建议华夏与华夏边缘之未来。透过本书，我只是提出一个对“过去”的新诠释，并以此理解“当代”。若人们能将“当代”置于历史与人类生态的深度了解中，相信也可以藉此反思、调整当前的各种政策与作为，以期臻于更好的未来。然而，这里所涉及的历史，绝非传统史学中所称的“历史”。相反的，我认为基于传统史学的“历史真相”争论，正是当前世界各民族内外冲突与暴力的渊薮。我所强调的是，将历史记载视为人类资源情境下社会结群的一种表征。因此对一个“历史”的指责、纠正与争辩，不如将之视为“历史记忆”而去理解它产生的背景，历史书写背后的资源情境、社会认同与个人情感。这种理解必有助于解决历史争端背后的认同争端，及更理性地解决人类资源分配、分享的问题。

[1]Ming-keWang,“Western Zhou Remembering and Forgetting,”Journal of East Asian Archaeology（Leiden）.Inaugural Issue vol.1，1-4，231-250.

[2]王明珂：《国族边缘、边界与变迁——两个近代中国边疆民族考察的例子》，《新史学》21.3，1-54。

[3]藏文献中常将广大藏区分为三部分，如《智者喜宴》所称的“上阿里三围”、“中卫藏四如”、“下朵康六岗”。在《西藏王统记》中，则称下部为“朵康三岗”。一般认为“朵康”指的是“朵”与“康”；“朵”在北、“康”在南，然而此二者之范围并不明确且有重叠。

[4]达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，西藏人民出版社1986年版，第80页。

[5]大司徒·绛求坚赞：《朗氏家族史》，西藏人民出版社1988年版，第5页。

[6]相关的探讨请参考：S.A.Arutiunov＆Yu.V.Bromley,“Problems of Ethnicity in Soviet Ethnographic Studies,”in Perspectives on Ethnicity,ed.by Regina E.Holloman and Serghei A.Artutiunov（The Hague:Mouton Publishers,1978）；Yu.Bromley,“The Term Ethnos and Its Definition,”in Soviet Ethnology and Anthropology Today,ed.by Yu.Bromley（The Hague:Mouton Publishers,1974）；Nathan Glazer＆Daniel P.Moynihan,“Introduction,”in Ethnicity:Theory and Experience,ed.by Nathan Glazer＆Daniel Moynihan（Cambridge:Harvard University Press,1975），4-5.

[7]Edmund Leach,Political Systems of Highland Burma（Norwich:Fletcher and Son LTD,1964），285-286.

[8]R.Cohen＆J.Middleton,“Introduction,”in From Tribe to Nation in Africa,ed.by Ronald Cohen and John Middleton（San Francisco:Chandler,1970）；G.Carter Bentley,“Ethnicity and Practice,”in Comparative Study of Society and History 1（1987），25-26.

[9]Raoul Naroll,“On Ethnic Unit Classification,”Current Anthropology 5：4（1964），283-291；Comments,291-312.

[10]主要的批评见于：Michael Moerman,“Ethnic Identification In a Complex Civilization:Who Are the Lue?”in American Anthropologist 67（1965），1215-1230；Fredrik Barth,“Introduction,”in Ethnic Groups and Boundaries（London:George Allen＆Unwin,1969），10-15；Judith Nagata,“In Defense of Ethnic Boundaries:the Changing Myths and Charters of Malay Identity,”in Ethnic Change,ed.by Charles Keyes（Seattle:University of Washington,1981），89-90.

[11]Michael Moerman,“Ethnic Identification in a Complex Civilization:Who are the Lue?”in American Anthropologist 67（1965），1215-1218.

[12]孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，《西南民族研究》，四川民族出版社1983年版，第429-454页；《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，《民族研究》2（1986），53-61。

[13]林向荣：《阿坝藏族自治州双语使用情况调查》，《民族语文》（1985），42；冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川人民出版社1984年版，第390页。

[14]孙宏开：《论羌族双语制——兼论汉语对羌语的影响》，《民族语文》4（1988），57；林向荣：《阿坝藏族自治州双语使用情况调查》，42-46。

[15]孙宏开：《论羌族双语制——兼论汉语对羌语的影响》，58。

[16]Pierre L.van den Berghe,The Ethnic Phenomenon（NewYork:Elsevier,1981），34；V.Kozlov,“On the Concept of Ethnic Community,”in Soviet Ethnology and Anthropology Today,ed.by Yu.Bromley（Mouton:The Hague,1974），79.

[17]孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，53-61。

[18]关于羌语支语言的分类，学者们有不同的意见，譬如，孙宏开归之为羌语支语言的嘉绒语，被有些学者归为藏语东部方言之一。见四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版，第223页。

[19]Michael Moerman,“Ethnic Identification in a Complex Civilization:Who are the Lue?”1215-1218.

[20]孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，53-61。

[21]冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川人民出版社1984年版，第331-332页。

[22]冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》；四川省编辑组：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，235；关于道教对羌族宗教生活的影响，亦见于David C.Graham,The Customs and Religion of the Ch’iang（Washington:The Smithsonian Institution,1958），46-52，以及我在1994-1996年间所作的羌族地区田野考察。

[23]胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，《边疆研究论丛》（1941），10-16。

[24]四川省编辑组：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，61，235-239。

[25]Clifford Geertz,“The Integrative Revolution:Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,”in Old Societies and New States:The Quest for Modernity in Asia and Africa,ed.by Clifford Geertz（NewYork:Free Press,1963），105-157；Edward Shils,“Primordial,Personal,Sacred and Civil Ties,”British Journal of Sociology 8（1957），130-145；Charles Keyes,“The Dialectics of Ethnic Change,”in Ethnic Change,ed.by Charles Keyes F.（Seattle:University of Washington Press,1981），4-30.

[26]Clifford Geertz,“The Integrative Revolution:Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,”in Old Societies and New States,105-157；Charles Keyes,“The Dialectics of Ethnic Change,”in Ethnic Change,5.

[27]Abner Cohen,Custom and Politics in Urban Africa:Hausa Migrants in Yoruba Towns（Berkeley:University of California Press,1969）；Leo A.Despres,“Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society,”in Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies,ed.by Leo A.Despres,87-117.

[28]Gunnar Haaland,“Economic Determinants in Ethnic Processes,”in Ethnic Groups and Boundaries,58-73.

[29]Pierre L.vanden Berghe,The Ethnic Phenomenon,18；Gunnar Haaland,“Economic Determinants in Ethnic Processes,”in Ethnic Groups and Boundaries,68-69.

[30]Pierre L.vanden Berghe,The Ethnic Phenomenon;G.Carter Bentley,“Ethnicity and Practice,”24-55；Eugeen E.Roosens,Creating Ethnicity:The Process of Ethnogenesis（London:Sage Publications,1989）；Tonkin etal ed.，History and Ethnicity（London:Routledge,1989）。

[31]Clifford Geertz,After the Revolution:The Fate of Nationalism in the New States,chap.9 in Interpretation of Cultures（NewYork:Basic Books,Inc.，1973）。

[32]Judith Nagata,“Indefense of Ethnic Boundaries:the Changing Myths and Charters of Malay Identity,”in Ethnic Change,89.

[33]Pierre L.vanden Berghe,The Ethnic Phenomenon,xi,5-8，17-27.

[34]Richard H.Thompson,Theories of Ethnicity（NewYork:Greenwood Press,1989），21-48.

[35]将社会生物学应用在人类社会结群的诠释上，一部集大成的也是最受争议的著作，可能是理查德·D.亚历山大所著的《达尔文主义与人类社会之事》（Darwinism and Human Affairs[Seattle:The University of Washington Press,1979]）。萨林斯曾提出他对于社会生物学使用在人类社会结群诠释上的疑虑，见其所著《生物学的应用与滥用》（The Use and Abuse of Biology:An Anthropological Critique of Sociobiology[Ann Arbor:The University of Michigan Press,1976]）。

[36]Marshall Sahlins,The Use and Abuse of Biology.

[37]Clifford Geertz,“The Integrative Revolution:Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,”in The Interpretation of Cultures（NewYork:Basic Books,1973），261-262；Charles Keyes,“The Dialectics of Ethnic Change,”in Ethnic Change,5.

[38]Robin Fox,Kinship＆Marriage（Cambridge:Cambridge University Press,1967），27-40.

[39]这在东非、欧亚草原许多多妻制（co-wives）的游牧社会中尤为明显；当这样的家庭分裂时，每一个母亲与她的子女成为一个新的家庭单位。请参考P.H.Gulliver,The Family Herds:A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa the Jie and Turkana（London:Routledge＆Kegan Paul LTD,1955），49-100.

[40]E.E.Evans-Pritchard,The Nuer（Oxford:Oxford University Press,1940），199-200.

[41]P.H.Gulliver,The Family Herds:A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa,the Jie and Turkana,108-117.

[42]Hildred Geertz＆Clifford Geertz,Kinship in Bali（Chicago:University of Chicago,1975），85-94；Caroline Humphrey,“The Uses of Genealogy:A Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryat,”Pastoral Production and Society,ed.by L’Equipe ecologieet anthropologiedes societes pastorales（Cambridge:Cambridge University Press,1979），235.

[43]Edmund Blair Bolles,Remembering and Forgetting:An Inquiry into the Nature of Memory（NewYork,1988）；Yrjo Engestrom etal.“Organizational Forgetting:an Acticity-Theoretical Perspective,”in Collective Remembering,ed.by David Middleton ＆Derek Edwards（London:Sage Publications,1990），139-68；R.Jacoby,Social Amnesia:a Critique of Conformist Psychology from Adler to R.D.Laing（Sussex:Harvester,1975）。

[44]David Middleton＆Derek Edwards,“Introduction,”in Collective Remembering,2.

[45]Lewis A.Coser,“Introduction:Maurice Halbwachs,”in On Collective Memory,ed. ＆trans.by Lewis A.Coser（Chicago:The University of Chicago Press,1992）；Maurice Halbwachs,Les cadres sociaux de la mémoire（Paris:Presses Universitaires de France,1952）。

[46]David Bakhurst,“Social Memory in Soviet Thought,”in Colletive Remembering,210-212.

[47]Frederick Bartlett,Remembering:A Study in Experimental and Social Psychology（London:Cambridge University Press,1932），199-202，296.

[48]Maurice Halbwachs,On Collective Memory,38，119；Lewis A.Coser,“Introduction:Maurice Halbwachs,”in On Collective Memory,22.

[49]L.S.Vygotsky,Mind in Society:the Development of Higher Psychological Processes（Cambridge,MA:Harvard University Press,1978）。

[50]F.C.Bartlett,Remembering:a Study in Experimental and Social Psychology（London:Cambridge University Press,1932），206.

[51]Alan Radley,“Artefacts,Memory and a Sense of the Past,”in Collective Remembering;F.A.Yates,The Art of Memory（Penguin Books,1969）。

[52]Yrjo Engestrom etal.“Organizational Forgetting:an Acticity-Theoretical Perspective,”in Collective Remembering.

[53]Maurice Halbwachs,On Collective Memory,65.

[54]David Middleton＆Derek Edwards,“Introduction,”in Collective Remembering,2-6.

[55]P.Martin,G.O.Hagestad＆P.Diedrick,“Family Stories:Events（temporarily）Remembered,”Journal of Marriage and the Family 50（1988），533-541.

[56]John Bodnar,“Power and Memory in Oral History:Workers and Managers at Studebaker,”Journal of American History 75.4（1989），1201-1221.

[57]Julian E.Orr,“Sharing Knowledge,Celebrating Identity:Community Memory in a Service Culture,”in Collective Remembering.

[58]Benedict Anderson,Imagined Communities,rev.edition（London:Verso,1991）。

[59]Eric Hobsbawm,“Introduction:Inventing Tradition,”in The Invention of Tradition,ed.by E.Hobsbawm and T.Ranger（Cambridge:Cambridge University Press,1983）。

[60]Michael Billig,“Collective Memory,Ideology and the British Royal Family,”In Collective Remembering,73.

[61]Alan Radley,“Artefacts,Memory and a Sense of the Past,”in Collective Remembering,46-59.

[62]P.H.Gulliver,The Family Herds:A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa,the Jie and Turkana（London:Routledge＆Kegan Paul LTD,1955），112.

[63]郑振满：《清代福建合同式宗族的发展》，《中国社会经济史研究》4（1991），53，引道光《建阳县志》，卷一，“凡例”。

[64]Barry Schartz,“The Reconstruction of Abraham Lincoln,”in Collective Remembering,82.

[65]乌恩：《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》4（1990），427-428。

[66]E.G.Pulleyblank,“The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times,”in The Origins of Chinese Civilization,ed.by David

N.Keightley（Berkeley:University of California Press,1983），419-421.

[67]Friedrich Hirth,The Ancient History of China（NewYork:The Columbia University Press,1908），184-188.

[68]林幹：《匈奴通史》，人民出版社1986年版，第153-154页。

[69]I.N.Vinnikov,Araby v SSSR,in Sovetskaya Etnografiya 4（1940），10-11.

[70]A.L.Mongait,"Archeological Cultures and Ethnic Units,"Soviet Anthropology and Archeology 7：1（1968），3-25.由于苏联（USSR）包含的民族复杂，在共产主义理论中，民族问题又是走向共产社会的过程中所要面对的重要问题之一。因此，俄国学者非常注重这方面的研究，历时甚久。研究成果无论在量、质方面都不可忽视。但由于俄国民族学与西方沟通甚少，他们的族群研究可说是独树一帜。因此，俄国学者在民族研究上倾向于强调主观因素，与西方学者殊途同归，这是非常有意义的事。布隆里（Yu.Bromley）与科兹洛夫（V.Kozlov）是其中较为西方所熟知者。布隆里的经典之作为《民族与民族志》（Ethnos,etnografiia,Moscow,1973）。

[71]M.Stanislawski,"If Pots Were Mortal,"in Explorations in Ethnoarchaeology,ed.by R.A.Gould（Albuquerque:University of New Mexico Press,1978），201-228.

[72]此即如查尔斯·克尔斯所谓cultural expressions of ethnic identity。见"Introduction,"in Ethnic Adaptation and Identity:The Karenon the Thai Frontier with Burma,ed.by Charles F.Keyes（Philadelphia:Institute for the Study of Human Issues Press,1979），4.

[73]K.E.Knutsson,"Dichotomization and Integration:Aspects of Inter Ethnic Relations in Southern Ethiopia,"in Ethnic Groups and Boundaries,86-100.

[74]Ian Hodder,"The Maintenance of Group Identities in the Baringo District,Western Kenya,"Social Organization and Settlement,BAR Supplementary Series（Oxford,Eng.：British Archaeology Reports,No.47，pt.1，1978），47-73.

[75]《晋书》，卷一百十六《姚弋仲·姚襄·姚苌》、卷一百十七《姚兴上》。

[76]除了上引姚兴事母至孝的史料外，《晋书》中记载姚兴心腹之臣给事黄门侍郎古成诜之事曰："时京兆韦高慕阮籍之为人，居母丧，弹琴饮酒。诜闻而泣曰：吾当私刃斩之，以崇风教。遂持剑求高，高惧逃匿，终身不敢见诜。"见《姚兴上》，《晋书》，卷一百十七。

[77]一个很好的例子是青海发现的一个匈奴墓葬。这个砖室墓有充分的汉墓特征，如果不是发掘者很幸运地找到一颗"汉归义匈奴亲汉长"铜印的话，它很可能被视为汉上层人物的墓。见青海省文物管理处考古队，《青海大通上孙家寨的匈奴墓》，《文物》4（1979）：49-53。

[78]S.South,Palmetto parapets.Institute of Archaeology and

Anthropology,Anthropological Studies No.1.（University of South Carolina,1974），268-269；W.Y.Adams,“On the Argument from Ceramics to History:A Challenge Based on Evidence from Medieval Nubia,”Current Anthropology 20（1979）：727-744；T.H.Charlton,“Population Trends in the Teotihuacan Valley,A.D.1400-1969，”World Archaeology 4（1972）：106-123.

[79]邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第335-355页；尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》7（1984），42-49。

[80]Eric R.Wolf,Europe and the People Without History（Berkeley:University of California Press,1982），380-381.

[81]Michael Moerman,“Ethnic Identification in a Complex Civilization:Who are the Lue?”in American Anthropologist 67（1965）：1215-1230.

[82]Wolfram Eberhard,The Local Cultures of South and East China,trans.by Alide Eberhard（Leiden:E.J.Brill,1968），2.

[83]日本人江上波夫所作之《骑马民族国家》一书，以游牧民族东渡日本对日本民族与文化的影响，来说明日本人之优越根源（相对于农业民族的中国人），可以说，便是如此的历史与考古溯源之作。见《骑马民族国家》（东京：平凡社，1986）。

[84]罗香林：《夏民族发祥于岷江流域说》，《说文月刊》3.9（1943）；陈志良：《禹与四川的关系》，《说文月刊》3.9（1943）。

[85]Fredrik Barth,Introduction,in Ethnic Groups and Boundaries,11.

[86]在此我引用一篇论文的标题：Ethnic Group are Made,Not Born,见N.G.Schiller,Ethnic Group are Made,Not Born:The Haitian Immigrant and American Politics,in Ethnic Encounters:Identities and Contexts,ed.by George L.Hicks＆Philip E.Leis（North Scituate:Duxbury Press,1977），23-35.

[87]Stanton W.Green＆Stephen M.Perlmaned，The Archaeology of Frontiers and Boundaries（Orlando:Academic Press,1985），4-9.

[88]Richard A.Gould,Living Archaeology（Cambridge:Cambridge University Press,1980），29-47，161-228.

[89]F.A.Yates,The Art of Memory;Barry Schwartz,“The Social Context of Commemoration:A Study in Collective Memory,”Social Forces 61（1982），374-402；Alan Radley,“Artefacts,Memory and a Sense of the Past,”in Collective Remembering,46-59.

[90]George E.Marcus and Michael M.J.Fischer,Anthropology as Cultural Critique（Chicago:Chicago University Press,1986），27.

[91]这是华夏的主观看法，而显然当时的华夏并未充分了解羌人的亲族体系与政治秩

序。

[92]王明珂：《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》（台北联经出版事业公司）。

[93]Michael M.J.Fischer,“Ethnicity as Text and Model,”in Anthropology as Cultural Critique,appendix,173.

[94]Ming-keWang,“The Ch’iang of Ancient China through the Han Dynasty,”chap.4.

[95]顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，《社会科学战线》1（1980），117-152；冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》。

[96]钱穆：《周初地理考》，《燕京学报》10（1931），1955-2008。

[97]P.H.Gulliver,The Family Herds:A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa,the Jie and Turkana,113-117.

[98]顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》；安应民：《吐蕃史》，宁夏人民出版社1989年版，第1-4页。

[99]青海省文物考古队：《青海民和阳洼坡遗址试掘简报》，《考古》1（1984），15-16。

[100]甘肃省文物工作队、临夏回族自治州文化局、东乡族自治县文化馆：《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》4（1984），154-159。

[101]青海省文物考古队：《青海民和县阳山墓地发掘简报》，《考古》5（1984），388-395。

[102]中国社会科学院考古研究所：《青海柳湾》，文物出版社1984年版，第252页。

[103]张学正、张朋川、郭德勇：《马家窑、半山、马厂类型的分期和相互关系》，《考古论文集》1（1980），62。

[104]中国社会科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖大何庄遗址发掘简报》，《考古学报》2（1974），29-62。

[105]中国社会科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖大何庄遗址发掘简报》，《考古学报》2（1974），38-56。

[106]中国社会科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖秦魏家齐家文化墓地》，《考古学报》2（1975），57-88。

[107]青海省文物考古队：《青海互助土族自治县总寨马厂、齐家、辛店文化墓葬》，《考古》4（1986），309-317。

[108]青海省文物管理局考古队：《青海省文物考古工作三十年》，见《文物考古工作

三十年》，文物出版社1979年版。第162页。

[109]Frederick E.Zeuner,A History of Domesticated Animals（London:Hutchinson＆Co.，1963），262；我在四川松潘地区，对于羌族在山区牧猪的采访与观察，也有同样的结果。当地放牧的猪，经常寻找一种野谷粒为食。据当地羌族告诉我，在20世纪60年代的三年饥荒时，就是这种野谷粒救活了许多人。这也说明，在粮食缺乏时，猪与人在觅食上处于竞争地位。

[110]中国社会科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖张家嘴与姬家川遗址的发掘》，《考古学报》2（1980），204，215。

[111]考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖莲花台辛店文化遗址》，《考古》4（1980），308-309。

[112]高东陆、许淑珍：《青海湟源莫布拉卡约文化遗址发掘简报》，《考古》11（1990），1011-1016；Ming-ke Wang,The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty:Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries,Ph.D.diss.（Cambridge:Harvard University,1992），40-43.

[113]Ming-ke Wang,The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty,49-50.

[114]许多学者认为，人类文明的演进曾经历渔猎、畜牧、农耕三个阶段。因此，畜牧或游牧是人类文明发展序列中介于原始的渔猎与进步的农耕中间的阶段；这是农业定居人群的偏见。事实上，考古资料显示，在全球主要游牧地区中，人类都曾由农耕或以农为主的混合经济转入游牧经济。

[115]Evans-Pritchard,The Nuer,142-150；Fredrik Barth,"Segmentary Opposition and the Theory of Game:A Study of Pathan Organization,"Journal of the Royal Anthropological Institute 89（1959）：5-21；Pierre Bonte,Segmentariteét pouvoir chez les leveurs nomades sahariens.Elments dune problématique,in Pastoral Production and Society,171-199.

[116]《后汉书·西羌传》，87/77。

[117]《汉书·赵充国传》，69/39；《后汉书·西羌传》，87/77；《后汉书·段颎列传》，65/55。

[118]《后汉书·西羌传》，87/77；Ming-ke Wang,"The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty,"90-94.

[119]石蕴宗：《内蒙古农业地理》，内蒙古人民出版社1982年版，第18、30-31页。

[120]汪宇平：《清水河县台子梁的仰韶文化遗址》，《文物》9（1961），13-14；崔璇、斯琴：《内蒙古中南部新石器——青铜时代文化初探》，《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社1983年版，第174页。

[121]汪宇平：《清水河县台子梁的仰韶文化遗址》，《文物》9（1961），10-13。

[122]内蒙古历史研究所：《内蒙古中南部黄河沿岸新石器时代遗址调查》，《考古》10（1965），487-491。

[123]Kwang-chih Chang,The Archaeology of Ancient China,112.

[124]江上波夫：《民族文化形成》，东京平凡社1985年版，第46页。

[125]内蒙古历史研究所：《内蒙古清水河县白泥窑子遗址复查》，《考古》3（1966），146；汪宇平：《清水河县台子梁的仰韶文化遗址》，13。

[126]内蒙古历史研究所：《内蒙古中南部黄河沿岸新石器时代遗址调查》，491-495。

[127]吉发习、马耀圻：《内蒙古准格尔旗大口遗址的调查与试掘》，《考古》4（1979）：311-319。

[128]崔璇：《内蒙古中南部石佛塔等遗址调查》，《内蒙古文物考古》创刊号（1981）：133-142。

[129]崔璇：《内蒙古先秦时期畜牧遗存述论》，《内蒙古社会科学》1（1988）：69。

[130]西园遗址发掘组：《内蒙古包头市西园新石器时代遗址发掘简报》，《考古》4（1990）：306。

[131]包头市文物管理所：《内蒙古大青山西段新石器时代遗址》，《考古》6（1986）：485-487。

[132]阿善、西园、佳木莎、威俊的城墙及其他相关遗迹，都属于阿善三期晚段。崔璇与崔树华曾推测其年代在公元前2755-前2300年（崔璇、崔树华：《内蒙古中南部的原始城堡及相关问题》，《内蒙古社会科学》3[1991]，78）。但由于老虎山石城堡遗存经碳-14测定（树轮校正）所得的绝对年代为2301-2044 BC（中国社会科学院考古研究所，《中国考古学碳-14年代数据集》，文物出版社1991年版），因此前述阿善等石城堡的时代下限也可能接近公元前2100年。板城、大庙坡相关遗址遗物与老虎山遗存相似（崔璇、崔树华：《内蒙古中南部的原始城堡及相关问题》，《内蒙古社会科学》3[1991]，78）。马路塔未经正式发掘，文化性质不详，据称其城堡及部分采集遗物属于大口一期文化，它的年代据推测也约在公元前2100年（崔璇、崔树华，说明：其他同，78改为79）。

[133]崔璇、崔树华：《内蒙古中南部的原始城堡及相关问题》，《内蒙古社会科学》3（1991）：75-80。

[134]约当二里冈上层，而不晚于殷墟商文化一期。见内蒙古文物考古研究所：《内蒙古朱开沟遗址》，《考古学报》3（1988），330；中国社会科学院考古研究所：《中国考古学中碳-14年代核查》，文物出版社1991年版，第60页。

[135]A.M.Khazanov,Nomads and the Outside World（Cambridge:Cambridge

University Press,1983），95.

[136]竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，《竺可桢文集》，科学出版社1979年版。

[137]赵松乔：《中国沙漠、戈壁的形成和演变》，《中国干旱地区自然地理》，科学出版社1985年版，第7页。

[138]赵松乔：《中国沙漠、戈壁的形成和演变》，《中国干旱地区自然地理》，科学出版社1985年版，第5-7页。

[139]朱士光：《评毛乌素沙地形成与变迁问题的学术讨论》，《西北史地》4（1986），25。

[140]内蒙古历史研究所：《内蒙古中南部黄河沿岸新石器时代遗址调查》，488-491。

[141]这一阶段遗存的碳-14年代测定（经树轮校正）所得三个数据为：1838-1632 BC，1668-1462 BC，1703-1497 BC，相当于夏代的晚期（内蒙古文物考古研究所，1988，317-322）。另外，一个朱开沟二期（二至四段）木炭遗存的碳-14测定（经树轮校正）所得年代为1731-1521 BC（中国社会科学院考古研究所，1991：60）。

[142]内蒙古文物考古研究所：《内蒙古朱开沟遗址》，301-332。

[143]内蒙古文物考古研究所：《内蒙古朱开沟遗址》，317。

[144]Steven A.Rosen,“Notes on the Origins of Pastoral Nomadism:A Case Study from the Negev and Sinai,”Current Anthropology 29（1988）：503.

[145]Fiona Marshall,“Origins of Specialized Pastoral Production in East Africa,”American Anthropologist 92（1990）：885-887.

[146]张映文、吕智荣：《陕西清涧县李家崖古城址发掘简报》，《考古与文物》1（1988），47-48；吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，《考古与文物》4（1989），75；吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，《考古与文物》6（1991），47。

[147]吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，51-53。

[148]吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，76。

[149]吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，77。

[150]北京大学考古系商周考古实习组、陕西省考古研究所商周研究室：《陕西绥德薛家渠遗址的试掘》，《文物》6（1988），37。

[151]吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，48-50。

[152]A.Azzaroli,An Early History of Horsemanship（Leiden:E.J.Brill,1985），6-20；Simon J.Davis,The Archaeology of Animals（New Haven and London:Yale University Press,1987），164.

[153]S.Bokonyi,“Horse,”in Evolution of Domesticated Animals,ed.by Ian L.Mason（London:Longman Group Limited,1984），168.

[154]翟德芳：《北方地区出土之马衔与马镳略论》，《内蒙古文物考古》3（1984），33-38。

[155]Mikhail P.Gryaznov,The Ancient Civilization of Southern Siberia（NewYork:Cowles Book Co.，1969），131.

[156]A.Azzaroli,An Early History of Horsemanship,72.

[157]田广金：《桃红巴拉墓群》，《鄂尔多斯式青铜器》，田广金、郭素新编，文物出版社1986年版。

[158]内蒙古文物工作队：《毛庆沟墓地》，《鄂尔多斯式青铜器》，237-238。

[159]伊克昭盟文物工作站、内蒙古文物工作队：《西沟畔战国墓》，《鄂尔多斯式青铜器》，352；《西沟畔汉代匈奴墓地》，《鄂尔多斯式青铜器》，377；内蒙古博物馆、内蒙古文物工作队：《玉隆太战国墓》，《鄂尔多斯式青铜器》，370。

[160]塔拉、梁京明：《呼鲁斯太青铜器墓葬》，《鄂尔多斯式青铜器》，223。

[161]戴应新、孙嘉祥：《陕西神木县出土匈奴文物》，《文物》12（1983），24。

[162]唯一有猪骨随葬的是凉城饮牛沟及同地的崞县窑子遗址。饮牛沟墓葬中，猪骨只出现在15座墓葬中的1座，报告称这座墓中有羊头骨1具、猪头骨1具、狐狸头骨4具，但在文后的墓葬登记表中，则记载着1具羊头骨，5具狐狸骨。崞县窑子墓地在蛮汗山北麓，25座墓中17座有殉牲，其中2座有猪头骨随葬。这两个随葬猪骨的例子，很可能表现了区域性的生态特色。凉城地区，事实上是在我们所探讨的区域的东北角，与夏家店上层文化分布的西辽河上游地区很接近。在西辽河上游地区，由夏家店下层到上层文化时期，猪的畜养都很盛行。见内蒙古自治区文物工作队：《凉城饮牛沟墓葬清理简报》，《内蒙古文物考古》3（1984），27-32；内蒙古文物考古研究所：《凉城崞县窑子墓地》，《考古学报》1（1989），79-80；靳枫毅：《夏家店上层文化及其族属问题》，《考古学报》2（1987），182-186；刘观民：《内蒙古赤峰市大甸子墓地述要》，《考古》4（1992），306。

[163]内蒙古文物工作队：《毛庆沟墓地》，《鄂尔多斯式青铜器》，287-290。

[164]蒙文通：《赤狄白狄东侵考》，《禹贡半月刊》7.1-3（1937）。

[165]《史记·赵世家》43/13。

[166]田广金、郭素新：《阿鲁柴登发现的金银器》，《鄂尔多斯式青铜器》，350；

内蒙古文物考古研究所：《凉城崞县窑子墓地》，78。

[167]《史记·匈奴列传》110/50。

[168]辽宁省博物馆等：《内蒙古赤峰县四分地东山嘴遗址试掘简报》，《考古》5（1983），429。

[169]刘观民、徐光冀：《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，第6页。

[170]辽宁省博物馆等：《辽宁敖汉旗小河沿三种原始文化的发现》，《文物》12（1977），9-10。

[171]辽宁省博物馆等：《内蒙古赤峰县四分地东山嘴遗址试掘简报》，421。

[172]内蒙古自治区文物工作队：《内蒙古宁城县小榆树林子遗址试掘简报》，《考古》12（1965），619-620。

[173]刘观民：《内蒙古赤峰市大甸子墓地述要》，《考古》4（1992），304。

[174]苏赫：《从昭盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明》，《内蒙古文物考古》2（1982），4。

[175]徐光冀：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社1986年版，第82-93页。

[176]辽宁省博物馆：《辽宁敖汉旗小河沿三种原始文化的发现》，11；中国科学院考古研究所内蒙古工作队：《内蒙古赤峰药王庙、夏家店遗址试掘报告》，《考古学报》1（1974），118、126；中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，《考古学报》2（1979），224-225；中国科学院考古研究所内蒙古工作队：《宁城南山根遗址发掘报告》，《考古学报》1（1975），125。

[177]中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，225；中国科学院考古研究所内蒙古工作队：《宁城南山根遗址发掘报告》，125。

[178]辽宁省博物馆等：《内蒙古赤峰县四分地东山嘴遗址试掘简报》，429；刘观民：《内蒙古赤峰市大甸子墓地述要》，306-307；中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，226；中国科学院考古研究所内蒙古工作队：《内蒙古赤峰药王庙、夏家店遗址试掘报告》，120、127；中国科学院考古研究所内蒙古工作队：《宁城南山根遗址发掘报告》，126。

[179]辽宁省博物馆文物工作队、朝阳地区博物馆文物组：《辽宁建平县喀喇沁河东遗址试掘简报》，《考古》11（1983），974-975。

[180]辽宁省博物馆、朝阳市博物馆：《建平水泉遗址发掘简报》，《辽海文物学刊》2（1986），13-21。

[181]张镇洪：《建平水泉夏家店文化遗址兽骨研究》，《考古与文物》1（1989），

57-61。

[182]M.L.Ryder,“Sheep,”in Evolution of Domesticated Animals,ed.by Ian L.Mason（London:Longman Group Limited），68；Frederick E.Zeuner,A History of Domesticated Animals（London:Hutchinson＆Co,1963），262.

[183]Frederick E.Zeuner,A History of Domesticated Animals,263。

[184]北京市文物考古研究所：《十年来北京考古的新成果》，见文物编辑委员会编《文物考古工作十年》，文物出版社1990年版；邹衡：《关于夏商时期北方地区诸邻近文化的初步探讨》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版；张忠培等：《夏家店下层文化研究》，见苏秉琦编《考古学文化论集》，文物出版社1987年版。

[185]天津市文化局考古发掘队：《河北大厂回族自治县大坨头遗址试掘简报》，《考古》1（1966），9-10。

[186]天津市文物管理处考古队：《天津蓟县围坊遗址发掘报告》，《考古》10（1983），881-886。

[187]北京市文物管理处：《北京市平谷县发现商代墓葬》，《文物》11（1977），1-8。

[188]林沄：《商文化青铜器与北方青铜器关系之再研究》，见苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，文物出版社1987年版，第129-155页；田广金、郭素新：《鄂尔多斯式青铜器的渊源》，《考古学报》3（1988），257-275；江上波夫：《古代北方文化》，东京山川出版社1948年版，第7-10页。

[189]郭大顺：《试论魏营子类型》，见苏秉琦编《考古学文化论集》，文物出版社1987年版，第79页；喀左县文化馆：《记辽宁喀左县后玟村发现的一组陶器》，《考古》1（1982），109。

[190]郭大顺：《西辽河流域青铜文化研究的新进展》，《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社1983年版。

[191]苏赫：《从昭盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明》，1-2。

[192]内蒙古自治区文物考古研究所、克什克腾旗博物馆：《内蒙古克什克腾旗龙头山遗址第一、第二次发掘简报》，《考古》8（1991），704-711。

[193]林西大井遗址的碳-14年代测定：27002100、2715285、2720290、27802100、2795285、27902115。见靳枫毅《夏家店上层文化及其族属问题》，《考古学报》2（1987），189。

[194]刘观民、徐光冀：《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》创刊号（1981），7。

[195]喀左县文化馆等：《辽宁省喀左县山湾子出土殷周青铜器》，《文物》

12（1977），26-27。

[196]喀左县文化馆等：《辽宁喀左北洞村出土殷周青铜器》，《考古》6（1974），370。

[197]《热河凌源县海岛营子村发现的古代青铜器》，《文物参考资料》8（1955），16。

[198]喀左县文化馆等：《辽宁喀左北洞村出土殷周青铜器》，《考古》6（1974），370。

[199]辽宁省博物馆文物工作队：《辽宁朝阳魏营子西周墓和古遗址》，《考古》5（1977），306-309。

[200]喀左县文化馆：《记辽宁喀左县后玟村发现的一组陶器》，108-109。

[201]辽宁省文物考古研究所、喀左县博物馆：《喀左和尚沟墓地》，《辽海文物学刊》2（1989），110-111。

[202]郭大顺：《试论魏营子类型》，86。

[203]张镇洪：《建平县水泉夏家店文化遗址兽骨研究》，62-63。

[204]徐光冀：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社1986年版。

[205]内蒙古自治区文物工作队：《内蒙古宁城县小榆树林子遗址试掘简报》，《考古》12（1965），621。

[206]尹盛平：《新出太保铜器铭文及周初分封诸侯授民问题》，陕西历史博物馆编《西周史论文集（上）》，陕西人民教育出版社1993年版，第219-230页。

[207]《周易·旅·上九》；《楚辞·天问》。

[208]贾鸿恩：《翁牛特旗大泡子青铜短剑墓》，《文物》2（1984），50-54。

[209]中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《内蒙古敖汉旗周家地墓地发掘简报》，《考古》5（1984），417-426。

[210]中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《内蒙古赤峰药王庙、夏家店遗址试掘报告》，111-143。

[211]中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，215-242。

[212]朱永刚：《夏家店上层文化的初步研究》，苏秉琦编《考古学文化论集》，文物出版社1987年版，第100-101页。

[213]滨田耕作、水野清一：《赤峰红山后》，东方考古学丛刊甲种第6册（东亚考古学会，昭和十三年），22-23。

[214]中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《宁城南山根遗址发掘报告》，117-140。

[215]辽宁省昭乌达盟文物工作站、中国社会科学院考古研究所东北工作队：《宁城县南山根的石椁墓》，《考古学报》2（1973），27-39。

[216]刘观民、徐光冀：《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，10。

[217]中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，230-242。

[218]徐光冀：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，89-90。

[219]迟雷：《关于曲刃青铜短剑的若干问题》，《考古》1（1982），57。

[220]辽宁省博物馆、朝阳市博物馆：《建平水泉遗址发掘简报》，《辽海文物学刊》2（1986），21-25。

[221]李殿福：《建平孤山子、榆树林子青铜时代墓葬》，《辽海文物学刊》2（1991），1-9，77。

[222]朱贵：《辽宁朝阳十二台营子青铜短剑墓》，《考古学报》1（1960），63-70。

[223]张静、田子义、李道升：《朝阳小波赤青铜短剑墓》，《辽海文物学刊》2（1993），15-17。

[224]辽宁省博物馆、朝阳地区博物馆：《辽宁喀左南洞沟石椁墓》，《考古》6（1977），373-375。

[225]辽宁省博物馆：《辽宁凌源县三官甸青铜短剑墓》，《考古》2（1985），125-130。

[226]北京市文物考古研究所：《十年来北京考古的新成果》，文物编辑委员会编《文物考古工作十年》，文物出版社1990年版，第5-6页。

[227]天津市文化局考古发掘队：《河北大厂回族自治县大坨头遗址试掘简报》，《考古》1（1966），11。

[228]北京市文物管理处：《北京地区的又一重要考古收获——昌平白浮西周木椁墓的新启示》，《考古》4（1976），246-258、228。

[229]天津市文物管理处考古队：《天津蓟县围坊遗址发掘报告》，《考古》10（1983），886-893。

[230]北京市文物研究所山戎文化考古队：《北京延庆军都山东周山戎部落墓地发掘纪略》，《文物》8（1989），17-33。

[231]张家口市文物事业管理所、宣化县文化馆：《河北宣化小白杨墓地发掘报告》，《文物》5（1987），41-49。

[232]河北省文化局文物工作队：《河北怀来北辛堡战国墓》，《考古》5（1966），231-242。

[233]北京市文物工作队：《北京怀柔城北东周两汉墓葬》，《考古》5（1962），219-239。

[234]刘观民曾注意到公元前1000年左右的低温期，并以此解释夏家店上、下层文化人群的变迁，他认为："农业发达的居民逐步南徙，接踵而至的是农业发达水平较低下的北方居民，并且这一趋势时缓时急地持续了2000多年。"刘观民：《西拉木伦河流域不同系统的考古学文化分布区域的变迁》，第56页。

[235]《三国志·魏书·任苏杜郑仓传第十六》，记载郑浑的功绩曰："天下未定，民皆剽轻，不念产殖；其生子无以相活，率皆不举。浑所在夺其渔猎之具，课使耕桑，又兼开稻田，重去子之法。"

[236]《后汉书·乌桓鲜卑列传》，90/80。

[237]《三国志集解》引《魏书》称，鲜卑产"貂、豽、鼲子，皮毛柔蠕，故天下以为名裘"。这些林中动物，显示当时鲜卑活动的生态区有相当丰富的森林。有关萨彦-阿尔泰地区的森林草原游牧，见Sevyan Vainshtein,Nomads of South Siberia,translated by Michael Colenso（Cambridge:Cambridge University Press,1980）。

[238]在东图瓦地区，东部多森林，是驯鹿游牧、猎人与森林草原游牧人群的天下；西部为草原，是草原游牧人群活动的地方。据研究者调查，东部地区的图瓦人拥有的狗，比西部人拥有的为多。这也显示狗在森林草原游牧生态中的重要性。见SevyanVainshtein,Nomads of South Siberia,174。

[239]辽西地区早期游牧人群因受定居人群的影响，或因循当地旧传统，曾组成类似"酋邦"或"国家"的集中式政治组合，这就是中国文献所载东胡王所领导的"东胡"。但是，在南方燕国建长城以强力争夺、保护本身资源，在西方又受挫于新兴的匈奴后，东胡这种较集中式的政治组织解体。当地的游牧人群最后发展出"分散化"与"平等化"的游牧部落组织，这便是文献所见的乌桓与鲜卑。关于东胡与乌桓、鲜卑在社会结构上的异同，以及其在考古与文献上的反映，请参考拙著《辽西地区专化游牧业的起源——兼论华夏边缘的形成》，《历史语言研究所集刊》67.1（1996），230-234。

[240]李庆发、张克举：《辽西地区燕秦长城调查报告》，《辽海文物学刊》2（1991），41-42。

[241]钱穆：《周初地理考》，《燕京学报》10（1931），1955-2008。

[242]王玉哲：《先周族最早来源于山西》，《中华文史论丛》3（1982），1-24。

[243]邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第335-353页。

[244]Cho-yun Hsu & Katheryn M.Linduff,Western Chou Civilization（New Haven:Yale University Press,1988），33-67.

[245]伊藤道治：《西周文化起源和宗周》，《中国古代王朝的形成》，东京创文社1975年版，第346页。

[246]见以下所探讨的张长寿、梁星彭（1989），尹盛平、任周芳（1984），胡谦盈（1986、1987），卢连成（1985），李峰（1991）及杜正胜（1991）等人之文。

[247]巩启明：《陕西新石器时代考古工作的几个问题》，《陕西考古学会第一届年会论文集》，12-13。

[248]徐锡台：《早周文化的特点及其渊源的探索》，《文物》10（1979），58-59。

[249]陕西周原考古队：《扶风刘家姜戎墓葬发掘简报》，《文物》7（1984），16-29。

[250]宝鸡市考古工作队：《陕西武功郑家坡先周遗址发掘简报》，《文物》7（1984），1-15，66。

[251]尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》7（1984），42-49。

[252]卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，《考古与文物》2（1985），37-48，56。

[253]胡谦盈：《试谈先周文化及相关问题》，《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，科学出版社1986年版，第64-80页；胡谦盈：《姬周族属及其文化探源》，《亚洲文明》，四川人民出版社1986年版；胡谦盈：《陕西长武碾子坡先周文化遗址发掘记略》，《考古学集刊》6（1989），123-142。

[254]胡谦盈：《太王以前的周史管窥》，《考古与文物》1（1987），70-81。

[255]李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》3（1991），265-283。

[256]张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1（1989），1-22。

[257]尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》7（1984），42-49；邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第335-353页。

[258]胡谦盈：《太王以前的周史管窥》，77；卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——

论先周文化》，48。

[259]李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，265-283。

[260]杜正胜：《先周历史的新认识》，《古代社会与国家》，台北允晨文化1992年版，第290、309页。原刊于《台湾大学历史学系学报》16（1991）。

[261]张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，8-9；李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，267。

[262]卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，45-48。

[263]李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，277。

[264]同上，275-276。

[265]卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，40。

[266]胡谦盈：《姬周族属及其文化探源》，66-70；卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，46。

[267]张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，20-21；李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，279-280。

[268]邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，336-337。

[269]梁星彭：《论先周文化商榷》，《考古与文物》4（1982），87-89。

[270]张忠培：《客省庄文化及其相关诸问题》，《考古与文物》4（1980）。

[271]尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》7（1984），46-47。

[272]同上，45-47。

[273]张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，21。

[274]李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，273。

[275]张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，2-20。

[276]Patty J.Watson,Steven A.LeBlanc & Charles L.Redman,Archaeological Explanation:The Scientific Method in Archaeology（New York:Columbia University Press,1984），69.

[277]Robert J.Sharer & Wendy Ashmore,Archaeology:Discovering Our Past（Mountain View,CA:Mayfield Publishing Company,1987），50-52.

[278]Guy Gibbon,Explanation in Archaeology（Oxford:Basil Blackwell,1989），171；Ian Hodder,“Simple Correlations between Material Culture and Society:A

Review,"in The Spatial Organisation of Culture,ed.by Ian Hodder（Pittsburgh,PA:University of Pittsburgh Press,1978），3.

[279]James Deetz,Invitation to Archaeology（Garden City,NY:Natural History Press,1967）；J.N.Hill,Broken K.Pueblo:Prehisoric Social Organization in the American Southwest.Anthropological Paper no.18（Tucson:University of Arizona Press,1970）。

[280]C.A.Bishop＆M.E.Smith,"Early Historic Populations in Northwestern Ontario:Archaeological and Ethnohistorical Interpretations,"American Antiquity 40（1975），54-63；以及前引探讨先周族源的中国考古学家们。

[281]Thomas H.Charlton,"Population Trends in the Teotihuacan Valley AD 1400-1969，"World Archaeology 4（1972）：106-123；William Y.Adams,"On the argument from ceramics to history:A challenge based on evidence from medieval Nubia,"Current Anthropology 20（1979）：727-744；William Y.Adams,Dennis P.Van Gerven and Richard S.Levy,"The Retreat from Migrationism,"Annual Review of Anthropology 7（1978）：483-532；Ian Hodder,"Simple correlations between material culture and society:A review,"3-24；Robert J.Sharer＆Wendy Ashmore,Archaeology:Discovering Our Past,455-456.

[282]Ian Hodder,Simple correlations between material culture and society:A review,3-15；Robert J.Sharer＆Wendy Ashmore,Archaeology:Discovering Our Past,455-456.

[283]Gunnar Haaland,Ecomomic Determinants in Ethnic Processes,in Ethnic Groups and Boundaries,58-73；Leo A.Despres ed.，Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies（Paris,The Hague:Mouton Publishers,1975）。

[284]S.R.Charsley,"The Formation of Ethnic Groups,"in Urban Ethnicity,ed.by A.Cohen（London:Tavistock,1974）；Michael Banton,"The Direction and Speed of Ethnic Change,"in Ethnic Change,32-52；G.Carter Bentley,"Migration,Ethnic Identity,and State Building in the Philippines:The Sulu Case,"in Ethnic Change,118-153；Nancie L.Gonzalez＆Carolyn S.McCommon ed.，Conflict,Migration,and the Expression of Ethnicity（Boulder:Westview Press,1989）。

[285]杜正胜：《动物纹饰与中国古代北方民族之考察》，《历史语言研究所集刊》64.2（1993），231-408；乌恩：《殷至周初的北方青铜器》，《考古学报》2（1985），135-155；林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，《考古学文化论集》，苏秉琦主编，文物出版社1987年版，第129-155页。

[286]吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，51-52；乌恩：《殷至周初的北方青铜器》，152-153。

[287]张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，4-6。

[288]吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，48-51。

[289]Kwang-chih Chang,The Archaeology of Ancient China,112-122，277-280.

[290]中国社会科学院考古研究所泾渭工作队：《陕西长武碾子坡先周文化遗址发掘记略》，《中国考古学集刊》6（1989），123-142。

[291]同上，129-134、141。

[292]张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，2-4。

[293]《史记·周本纪》，4/4。

[294]Clifford Geertz,The Interpretation of Cultures,261-262；Charles F.Keyes,"The Dialectics of Ethnic Change,"in Ethnic Change,8；王明珂：《民族史的边缘研究：一个史学与人类学的中介点》，《新史学》4.2（1993），95-120。

[295]Ming-ke Wang,The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty,154.

[296]Ian Hodder,"The Maintenance of Group Identities in the Baringo District,Western Kenya,"Social Orgnization and Settlement,BAR Supplementary Series（Oxford,Eng.：British Archaeology Reports,No.47，pt.1，1978），47-73.

[297]江上波夫：《古代北方文化》，东京山川出版社1948年版，第133-149页。

[298]E.G.Pulleyblank,"The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times,"in The Origins of Chinese Civilization,420.

[299]王国维：《古本竹书纪年辑校》，台北世界书局1957年版，第15页；《国语·周语上》；《左传》，僖33、襄14。

[300]《史记·秦本纪》5/5。

[301]《史记》中称："秦之先帝颛顼之苗裔孙，曰女修，女修织，玄鸟坠卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土……（大费）佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为伯翳，舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；一曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国或在夷狄……自太戊以下，中衍之后，遂世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯。"这个史料中所称的嬴姓，显然在殷代是相当有势力的家族。其族源传说中"吞玄鸟卵而生子"的说法，也与商人的族源传说相同，这证明他们是与商族有密切关联的东方之族。在西周时，可能这一族人早已没落，因此才有周孝王要非子"复续嬴氏祠"。无论如何，非子出于西戎的大骆一族，该族在渭水流域戎人中有举足轻重的力量，他们应该是西方土著。中国自古有赐姓的制度；由社会记忆的观点，赐姓，也表示受赐者得到新的家族起源记忆，因此改变其本身的族群本质。非子从周王那儿得到的赏赐，最重要的可能便是一个东方的、尊贵的家族记忆，以提高本族群的地位。后来，秦人便借着此家族历史记忆，来

强调其华夏身份。身为华夏的司马迁采纳这说法，将秦人纳入华夏的大家庭中。

[302]E.G.Pulleyblank,“The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times,”421.

[303]《诗经·大雅·生民》、《诗经·商颂》；《尚书·周书·武成》；《国语·周语》。

[304]杜正胜：《先周历史的新认识》，276。

[305]Marshall D.Sahlins,Tribesmen（Englewood Cliffs,New Jersey:Prentice-Hall,1968），56.

[306]有关模拟法在增进我们知识上的限制，以及不规则的、矛盾的一些现象在诠释上的重要，考古学者理查德·古尔德（Richard A.Gould）曾对此提出例证作深入的探讨说明，见Living Archaeology（Cambridge:Cambridge University Press,1980）。

[307]史言：《扶风庄白大队出土的一批西周铜器》，《文物》6（1972）。

[308]刘合心：《陕西省周至县发现西周王器一件》，《文物》7（1975）。

[309]尚志儒、樊维岳、吴梓林：《陕西蓝田县出土叔鼎》，《文物》1（1976）。

[310]段绍嘉：《陕西蓝田县出土弭叔等彝器简介》，《文物》2（1960）。

[311]段绍嘉：《陕西蓝田县出土弭叔等彝器简介》，《文物》2（1960）。

[312]陕西省博物馆、陕西省文物管理委员会编：《青铜器图释》，文物出版社1960年版，图102。

[313]五祀卫鼎，陕西省董家村出土。唐兰：《陕西省岐山县董家村新出西周重要铜器铭辞的译文和注释》，《文物》5（1976），集录103-104。

[314]《史记·吴太伯世家》，31/1。

[315]王世民：《西周春秋金文中的诸侯爵称》，《历史研究》3（1983），5。

[316]王明珂：《西周夨国考》，《大陆杂志》75.2（1987），7-10。

[317]Marshall D.Sahlins,Tribesmen（Englewood Cliffs,New Jersey:Prentice Hall,1968），56.

[318]有关中国国族近代建构过程中“炎黄子孙”之讨论，见沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》28（1997），1-77；王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，《历史语言研究所集刊》73.3（2002），583-624，以及《英雄祖先与弟兄民族》。

[319]弗雷德里克·巴特利特之名著为Remembering（Cambridge:Cambridge University Press,1932）。莫里斯·哈布瓦赫之经典著作为On Collective Memory（Chicago:The

University of Chicago Press,1992），该书原始版本最早见于Les Travaux de L'Année Sociologique（Paris,F.Alcan,1925）。

[320]David Middleton＆Derek Edwards,“Introduction,”in Collective Remembering,ed.by David Middleton＆Derek Edwards（London:Sage Publications,1990），2-4；Lewis A.Coser,“Introduction:Maurice Halbwachs 1877-1945，”in Maurice Halbwachs,On Collective Memory,ed.＆trans.by Lewis A.Coser（Chicago:The University of Chicago Press,1992），28-34.

[321]无论是根据文献，还是结合文献与考古资料，关于太伯奔吴的研究可谓卷帙浩繁。对于太伯所奔的地点，太伯奔吴反映的是让位，还是周人的武装移民，春秋句吴的祖源等问题，各家主张不一。本文不一一探讨这些观点。在本文以下篇幅中，我只举出这些研究的一部分，以反映两种结合文献与考古资料的解释。对于太伯奔吴研究较完整的书目，可参考张云：《春秋时代的吴国》，第二章，台湾大学历史学研究所硕士论文（台北：台湾大学，1993）。

[322]唐兰：《宜侯夨簋考释》，《考古学报》2（1956），79-83。

[323]肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，《文物》5（1984），14-15；李学勤：《宜侯大簋与吴国》，《文物》7（1985），16；许倬云：《周人的兴起及周文化的基础》，《中国上古史待定稿》，台北“中央研究院”历史语言研究所，1985，9-10；Kwang-chih Chang,The Archaeology of Ancient China,398-399.

[324]李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，16。

[325]肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，14-15。

[326]曾昭燏、尹焕章：《试论湖熟文化》，《考古学报》4（1959），47-50；Kwang-chih Chang,The Archaeology of Ancient China,398-399.

[327]张永年：《关于湖熟文化的若干问题》，《考古》1（1962），35。

[328]中国社会科学院考古研究所：《新中国的考古发现和研究》，文物出版社1984年版，第149-153页；Kwang-chih Chang,The Archaeology of Ancient China,197-206；王仁湘：《崧泽文化初论——兼论长江三角洲地区新石器文化相关问题》，《考古学集刊》4（1984），278-306。

[329]中国社会科学院考古研究所：《新中国的考古发现和研究》，文物出版社1984年版，第153-156页。

[330]Kwang-chih Chang,The Archaeology of Ancient China,255；南京博物院：《江苏吴县草鞋山遗址》，《文物资料丛刊》3（1980），12。

[331]魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，《考古》9（1983），825。

[332]同上，826-827。

[333]南京博物院：《南京市北阴阳营第一、二次的发掘》，《考古学报》1（1958），14-18。

[334]张永年：《关于湖熟文化的若干问题》，36。

[335]魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，827；董楚平：《吴越文化初探》，浙江人民出版社1988年版，第134页。

[336]黄宣佩、孙维昌：《马桥类型文化分析》，《考古与文物》3（1983），58-59。

[337]魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，826；曾昭燏、尹焕章：《试论湖熟文化》，53-54。

[338]董楚平：《吴越文化初探》，135；张永年：《关于湖熟文化的若干问题》，34。

[339]黄宣佩、孙维昌：《马桥类型文化分析》，60。

[340]肖梦龙：《初论吴文化》，《考古与文物》4（1985），63-69。

[341]南京博物院：《江苏句容浮山果园西周墓》，《考古》5（1977），292。

[342]刘兴、吴大林：《谈谈镇江地区土墩墓的分期》，85。

[343]镇江市博物馆、丹徒县文物管理委员会：《江苏丹阳出土的西周青铜器》，《文物》8（1980），3-6。

[344]南京市文物保管委员会：《南京浦口出土的一批青铜器》，《文物》8（1980），10。

[345]江苏省文物管理委员会：《江苏丹徒县烟墩山出土的古代青铜器》，《文物参考数据》5（1955），58。

[346]李学勤：《从新出青铜器看长江下游文化的发展》，《文物》8（1980），35-36；肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，《文物》5（1984），13-14。

[347]唐兰：《宜侯夨簋考释》，79-83；肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，14-15；李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，16。

[348]黄盛璋：《铜器铭文宜、虞、夨的地望及其与吴国的关系》，《考古学报》3（1983），396-397，304。

[349]董楚平：《吴越文化新探》，147-151。

[350]李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，16。

[351]周法高：《金文诂林》，卷十，香港中文大学出版社1974年版，6072。

[352]刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，《考古与文物》2（1982），43。

[353]董楚平：《吴越文化新探》，138。

[354]张筱衡：《散盘考释》，《人文杂志》2.4（1958），引自刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，43-44。

[355]卢连成、尹盛平：《古夨国遗址墓地调查记》，《文物》2（1982），48-57；王永光：《宝鸡县贾村原发现夨王簋盖等青铜器》，《文物》6（1984），18-20。卢连成、胡智生：《宝鸡茹家庄、竹围沟墓地有关问题的探讨》，《文物》2（1983），12-16；《宝鸡贾村再次发现夨国铜器》，《考古与文物》4（1984），107。

[356]王明珂：《西周夨国考》，《大陆杂志》75.2（1987），2-7。

[357]刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，42-46。

[358]黄盛璋：《铜器铭文宜、虞、夨的地望及其与吴国的关系》，295。

[359]胡渭：《禹贡锥指》，见《皇清经解》，第3册，台北汉京文化公司1980年版。

[360]王明珂：《西周夨国考》，1-16。

[361]刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，44。

[362]徐中舒：《殷周金文集录》，四川人民出版社1984年版，第195-196页。

[363]同上，103-104。

[364]刘节：《古邢国考》，《禹贡半月刊》4.9（1947），1-4。

[365]王明珂：《西周夨国考》，3-6。

[366]在此，我借用一本探讨历史记忆的著作名称，见大卫·洛文塔尔（David Lowenthal），《过去为异国》（The Past is a Foreign Country，London:Cambridge University Press,1985）。

[367]《史记·吴太伯世家》，31/1。

[368]《史记·吴太伯世家》，31/1。类似的记载也见于《公羊传》与《吴越春秋》。

[369]关于巴特利特对记忆的研究及其贡献，见本书第二章。

[370]F.C.Bartlett，Remembering：A Study in Experimental and Social Psychology（London:Cambridge University Press），197-214.

[371]董楚平：《吴越文化初探》，139-140。

[372]《国语》，卷十九，《吴语》。

[373]伊恩·霍德在非洲肯尼亚的巴林戈所做的研究告诉我们，需要以鲜明的文化特征以强调族群身份的人群，经常是有认同危机或族群身份在日常生活中非常重要的人群。见Ian Hodder,“The Maintenance of Group Identities in the Baringo District,Western Kenya，”47-73，以及本书第三章的有关探讨。

[374]Marshall Sahlins,Historical Metaphors and Mythical Realities（Ann Arbor:The University of Michigan Press,1981）；How Native Think:About Captain Cook,for Example（Chicago:The University of Chicago Press,1995）。

[375]Gananath Obeyesekere,The Apotheosis of Captain Cook:European Mythmaking in the Pacific（Princeton:Princeton University Press,1992）。

[376]《史记·秦本纪》，5/5。

[377]《史记·楚世家》，40/10。

[378]《史记·越王勾践世家》，41/11。

[379]《史记·匈奴列传》，110/50。

[380]《后汉书·西羌传》，87/77。

[381]《晋书·慕容云载记》，124/24。

[382]《晋书·慕容傀载记》，108/8。

[383]《晋书·赫连勃勃载记》，130/30。

[384]《晋书·姚弋仲载记》，116/16。

[385]宋欧阳修：《集古录跋尾》，引自马长寿，《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，中华书局1985年版，第82页。

[386]吴世鉴：《晋书斠注》，116/16，引《元和姓纂》。

[387]明代中国承认朝鲜“自为声教”，同时也由于使臣往返而得知朝鲜对本身族源历史的看法。两国政治经济关系的转变，朝鲜以檀君强化民族自觉，以及中国知识分子重新解释朝鲜的“起源”，这些都显示历史如何成为合理化现实政治与族群关系的工具。关于明人对于朝鲜的认识，见李庆龙：《明人董越有关朝鲜著作与明人对朝鲜的认识》，《史原》19（1993），173-212。

[388]这是指法人拉克伯里（Terrien de Lacomperie）的中国民族西来说，他认为公元前2282年率众东迁的巴比伦酋长奈亨台（Nakhunte）即是中国的黄帝。当时不少中国学者附和其说。见蒋智由：《中国人种考》，上海华通书局1929年版，第26-38页。

[389]D.J.Blackman,“comment,”in Bronze Age Migrations in the Aegean,ed.by R.A.Crossland and A.Birchall（London,1973）。

[390]D.Phillipson,“Iron Age history and archaeology in Zambia,”Journal of African History 15（1974），17-18；R.D.Mathewson＆C.Flight,“Kioto bowls:a fifteenth and sixteenth-century pottery type in Northern Ghana,”West African Journal of Archaeology 2（1972），88-89.

[391]虽然罗振玉曾将此字释为“羊”，但孙诒让、董作宾、商承祚、陈梦家与白川静等都认为这个字应作“羌”。罗振玉：《增订殷虚书契考释》（东方学会，1927；台北：艺文印书馆，1969），27-28；李孝定：《甲骨文字集释》（台北：“中央研究院”历史语言研究所，1965），册12，3737-3752。

[392]陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，281；李学勤：《殷代地理简论》，科学出版社1959年版，第77-80页；白川静：《羌族考》甲骨金文学论丛第9册（自印，1958），45；岛邦男：《殷虚卜辞研究》，温天河、李寿林译（台北：鼎文书局，1975），404、423。

[393]李学勤：《殷代地理简论》，80；顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，118。

[394]Ming-ke Wang,The Ch’iang of Ancient China through the Han Dynasty,102-103.

[395]王明珂：《什么是民族——以羌族为例探讨一个民族志与民族史研究上的关键问题》，《历史语言研究所集刊》65.4（1994），1008-1014，1022。

[396]原文部分为：（武）王曰：“嗟，我友邦冢君、御事，司徒、司马、司空、亚、旅、师氏、千夫长、百夫长，及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人。称尔戈，比尔干，立尔矛，予其誓。”

[397]屈万里：《先秦文史资料考辨》，台北联经出版公司1983年版，第322页。

[398]同上，335。

[399]董作宾：《殷代的羌与蜀》，《说文月刊》3.7（1942），107；陈梦家：《殷虚卜辞综述》，280。

[400]Friedrich Hirth,The Ancient History of China,184-188；Wolfram Eberhard,Kulturund Siedlungder Randvolker Chinas,supplement,T’oung Pao 36（1942）。

[401]E.G.Pulleyblank,“The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times,”in The Origins of Chinese Civilization,419-421.

[402]原文为“各持下吏为羌人所杀者，赐葬钱三万”（267.19；乙202），见中国社会科学院考古研究所编，《居延汉简甲乙编》，中华书局1980年版，第191页。

[403]原文为“贫入收录置羌中数年，无以报厚恩”（495.4A；甲1862A），《居延汉简甲乙编》（下），第253页。

[404]《后汉书·西羌传》的作者将这场战役变成汉与河湟先零羌的冲突，并将战场移至令居，事实上是将此役与公元前93年左右的一场汉与先零羌的战争相混所致。公元前93年左右的汉羌战争，见《汉书·赵充国辛庆忌传》，69/39。

[405]经过东汉两次严重的羌乱，大量羌人向东流窜入陇西、关中之后才开始有“东羌”之名。

[406]见《汉书·地理志》，28b/8b：“天水、陇西……及安定、北地、上郡、西河，皆迫近戎狄，修习战备……汉兴，六郡良家子选给羽林、期门，以材力为官，名将多出焉。”

[407]《汉书·西域传》，96/66。

[408]《三国志·乌桓鲜卑东夷列传》，30，裴松之注引《魏略》。

[409]新疆维吾尔自治区博物馆编：《新疆历史文物》，文物出版社1978年版，第18-19页。此印也有可能是属于由他处来此担任边防任务的羌人首领所有。

[410]《后汉书·西羌传》，87/77。

[411]在本章中除了部分辅助文献外，主要以《史记》、《汉书》、《后汉书》等“正史”记载为主。这是因为，在汉代文学家与训诂学者的作品中，虽偶见有关边疆异族的零散记载，但其中所提及的，常与现实世界的边疆人群有些差距。因此对于这部分材料，可能需要另外为文处理。相反的，《史记》、《汉书》等史书中对于四裔人群的族源、生活方式，以及与中国关系的记载，都是基于官方档案，与地方官员、将领的报告，以及史学家亲身的采访。以此写成的、有系统而又完整的记载，无论是否确实，它都代表一种典范观点。当我们在探讨“汉代中国人”的异族意象时，事实上不同地区、不同社会阶层的汉代中国人的异族意象可能皆有些差距。但是，在文献不足以让我们作这样细部的探讨时，“正史”所表现的典范观点，可提供我们研究汉代“中国人”自我意象与异族意象的基点。

[412]游牧盛行的地区不只是缺乏农业资源，更重要的是这些资源不稳定，譬如：不稳定的雨量，突来的高温或低温，无法测知的大风雪等。在这样的地区，游牧的移动性使得牧民得以在适当的时候，以适当的人群组合来利用自然资源或逃避灾难。为了随时以适当的人群组合来适应环境的变化，游牧社会的结构需要有弹性，而且每一基本游牧单位对于本身的游牧事宜需有相当的决定权。基于这些原则，最常在一个游牧社会中见到的便是所谓的分枝性（亲属或社会）结构（segmentary structure）。

[413]Thomas J.Barfield,The Perilous Frontier:Nomadic Empires and China（Cambridge,Mass.：Basil Blackwell,1989），32-80.

[414]《史记·匈奴列传》，110/50。

[415]《史记·匈奴列传》，110/50。

[416]《史记·匈奴列传》，110/50。

[417]《史记·匈奴列传》，110/50。

[418]《汉书·匈奴传》，64b/94b。

[419]如《国语·鲁语上》："有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。"

[420]如《礼记·檀弓上》："有虞氏瓦棺，夏后氏堲周，殷人棺椁，周人墙置翣。"

[421]《后汉书·西羌传》，87/77；关于羌人的游牧及农业，见于Ming-ke Wang,The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty:Ecological Frontiers and Ethnic Boundary.Ph.D.diss.（Cambridge:Harvard University,1992）。

[422]《吕氏春秋·恃君》所载："氐羌呼唐，离水之西，僰人野人，篇笮之川，舟人送龙，突人之乡，多无君。"

[423]《后汉书·西羌传》，87/77。

[424]有关羌人的分枝性社会结构，见：Ming-ke Wang,The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty,80-94；关于游牧社会的分枝性结构，在人类学的游牧社会研究中有许多探讨，如：Fredrik Barth,"Segmentary Opposition and the Theory of Games:A Study of Pathan Organization,"Journal of the Royal Anthropological Institute 89（1959）：5-21；E.E.Evans-Pritchard,The Nuer（Oxford:Oxford University Press,1940，1969），142-158。

[425]《汉书·赵充国传》69/39。

[426]《后汉书·西羌传》，87/77。

[427]《后汉书·西羌传》，87/77。

[428]《汉书·地理志》，28b/8b。

[429]《后汉书·东夷列传》，85/75。

[430]《后汉书·东夷列传》，85/75。

[431]《三国志集解·魏书·东夷传》，注引《魏略》；《后汉书·东夷列传》，85/75。

[432]《三国志集解·魏书·东夷传》，注及卢弼集解；李庆龙：《明人董越有关朝鲜著作与明人对朝鲜的认识》，《史原》19（1993），173-212。

[433]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76。

[434]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76。

[435]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76。

[436]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76。

[437]《史记·西南夷列传》，116/56。

[438]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76。

[439]《汉书·西南夷两粤朝鲜传》，95/65。

[440]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76。

[441]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76，文中称滇国"人俗豪忕，居官者皆富及累世"。另外，根据《史记·西南夷列传》，116/56，巴蜀地方的中国商人偷偷到西南夷地区经商，带回来筰马、僰僮、牦牛，其中"僰僮"即为土著奴隶。在汉代没有中国商人掳异族为奴的例子，因此"僰僮"应为中国商人自土著贵族处购得的奴隶。这个史料说明，在20世纪初仍流行在西南部分族群中的奴隶制，可能有更早的历史渊源。

[442]《史记》与《汉书》中对庄蹻王滇的记载在年代上有许多矛盾之处，从前考释《史记》、《汉书》的学者早有发现；见王先谦：《后汉书集解》，86/76，引郑樵《通志》。

[443]《后汉书·南蛮西南夷列传》，86/76。

[444]《史记·南越列传》，113/53。

[445]《史记·东越列传》，114/54。

[446]《史记·东越列传》，114/54。

[447]如《淮南子·齐俗篇》中所言越人之风俗。

[448]《史记·东越列传》，114/54，《史记·南越列传》，113/53；《汉书·地理志》，286/86。

[449]以上这些都是可行灌溉农业的山间河谷地区。

[450]人类学家常探讨在一社会中，娶妻者（wife-taker）与嫁女者（wife-giver）社会地位的不同。但是在此，我所谓的对等地位是指作为"人"而言，婚姻的双方是对等的。这也就是为何人类婚姻制度与族群分类中的一个普遍现象便是：被视为非人的异族人，经常也是不能通婚的对象。

[451]在世界许多民族中，其自称（autonym）经常就是"人"的意思。相反的，他称（exonym），如中国人称南方人为蛮，称西方人为羌，都有"非人类"的意义。虽然在中国文献中，匈奴有时被称作北狄、戎狄，而反映匈奴人在华夏心目中的"非人"性质。但此种称法多出现在较文学性的文献中，或有意以此贬损匈奴人。无论如何，"匈奴"是中国对他们正式的称号，而此称号无疑是该人群自称的汉语音译。以一人群的"自称"来称呼他们，也等于是将他们当作"人"来看待。关于他称的非人性质，类似

的看法见于：Wolfram Eberhard,The Local Cultures of South and East China,trans.by Alide Eberhard（Leiden:E.J.Brill,1968），2。

[452]王明珂：《匈奴的游牧经济：兼论游牧经济与游牧社会政治组织的关系》，44-47。

[453]Ming-ke Wang,The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty:Ecological Frontiers and Ethnic Boundary,90-92.

[454]《后汉书·西羌传》，87/77。

[455]段颎对于平定羌乱的规划是："绝其本根，使不能殖。"关于他对羌人的赶尽杀绝作风，见《后汉书·皇甫张段列传》，65/55。

[456]《后汉书·皇甫张段列传》，65/55；《后汉书·西羌传》，87/77。

[457]《史记·朝鲜列传》，115/55。

[458]由东汉到魏晋南北朝时期，许多居住在中国的氐、羌、匈奴、鲜卑都宣称他们是华夏子孙。详见前章。

[459]John King Fairbank ed.，The Chinese World Order（Cambridge,Mass.：Harvard University,1968）。

[460]主要差别是在东北、套北地区、朝鲜北部与越南北部。东汉疆域内的西南夷地区，至今仍是中国少数民族与汉族共居的地区。清代满人入关，后来汉人大举移民东北，以及民国后满人认同流失，都使得汉代时不属汉帝国疆域的东北成了当今汉、满的分布区。套北及鄂尔多斯地区在历史上是游牧人群与中原人进退角逐的地方，现在为蒙古族与汉族的混居地。朝鲜北部人群，如本文所述，汉政权努力将之纳入"中国人"范围而未能成功。除了这些地区外，可说两者的边界大体重合。即使蒙藏地区在民国以后有大量汉人移入，但在政策上中央政权仍承认这是"少数民族自治地区"。

[461]沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》28（1997），1-77。

[462]对于梁启超所倡之"新史学"及其与晚清中国知识分子之国家、国民等政治概念间的关系，王汎森曾有很好的介绍；见王汎森：《晚清的政治概念与"新史学"》，《学术史与方法论的省思》，台北"中央研究院"历史语言研究所2000年版，第125-146页。

[463]黄文山：《民族学与中国民族研究》，《民族学研究集刊》1（1936），1-26。

[464]此名言以及对新材料、新方法的强调，见傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1.1（1928），3-10。

[465]傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，9。

[466]这也部分解释了为何中国“边缘”地区的重要“文明起源”考古发现，如广汉三星堆文化、红山文化、良渚文化等，要到较晚的时候才有重大发现，并因此造成学术界的“惊讶”。

[467]李济：《中国文明的开始》，中山学术文化基金董事会编译，台湾商务印书馆1970年版，第1-2页。

[468]王道还：《史语所的体质人类学家：李济、史禄国、吴定良、杨希枚、余锦泉》，《新学术之路（上）》，台北“中央研究院”历史语言研究所1998年版，第164-170页。

[469]傅斯年：《夷夏东西说》，《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集（下）》，“中央研究院”历史语言研究所，1935年；芮逸夫：《中国民族的构成》，《大陆杂志》7.1（1953），25-33。

[470]傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1.1（1928），10。

[471]Thomas Torrance,China’s First Missionaries:Ancient Israelites（London:Thynne＆Co.LTD,1937）；王明珂：《羌在汉藏之间》，中华书局2008年版，第273-276页。

[472]凌纯声：《中国边疆民族》，《边疆文化论集》上（1953）：1-18；《南洋土著与中国古代的百越民族》，《学术季刊》2.3（1954）：34-46。

[473]探讨芮逸夫之民族史与中国民族构成研究的论文，请参考谢世忠：《芮氏民族史的性质及其方法理论建构法则：兼论中国地区族群的历史过程研究》，《人类学研究——庆祝芮逸夫教授九秩华诞论文集》，台北南天书局1990年版，第373-432页；王明珂：《台湾地区近五十年来的中国西南民族史研究》，《人类学在台湾的发展》，台北“中央研究院”民族学研究所1999年版，第281-317页。

[474]凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，南京“中央研究院”历史语言研究所，1934年；凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆1947年版。

[475]凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，17-44。

[476]凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，8-9。

[477]芮逸夫：《附录：改正西南少数民族命名表》，《番苗画册》，台北“中央研究院”历史语言研究所1973年版。

[478]史语所公文书档，元115-20-10。

[479]王元辉：《神禹乡邦》，台北川康渝文物馆，1983年。

[480]王元辉：《北洋大学革新风潮》，《中外杂志》35卷3期（1984），58-61；《我的青年时代》，《中外杂志》56卷5期（1994），82-88。

[481]在黎的考察计划中，原还要求允许另一位黄埔军校毕业生同往，但被傅斯年否决。见黎光明：《川康调查计划大纲》，史语所公文书档，元115-20-1。

[482]王元辉：《神禹乡邦》，台北川康渝文物馆，1983年。

[483]王天元（王元辉）：《近西游副记》，四川文艺出版社1997年版，第2页。

[484]黎光明：《川康调查计划大纲》，史语所公文书档，元115-20-1。

[485]黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，台北“中央研究院”历史语言研究所，2004年，94。

[486]黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，106、120。

[487]黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，92-94。

[488]《汶志纪略》（嘉庆），卷四；吴羹梅、周祚峄：《理番厅志》（同治，1866），卷四。

[489]顾炎武：《天下郡国利病书》，卷67，四川3；马长寿：《嘉戎民族社会史》，《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第139页；王明珂：《英雄祖先与弟兄民族》，295。

[490]我曾举《华阳国志》及《蛮书》中记载，说明南方君长向朝廷官员展示其家族族谱是一种模式化行为，见《英雄祖先与弟兄民族》，169-170。

[491]黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，166。

[492]我以加上引号的“汉人”来表示此处所称之“汉人”并非刻板地与“非汉人”相对应的汉人或汉族概念。在此边缘的微观情境中，歧视“蛮子”的“汉人”自身也常被他人辱称为“蛮子”。

[493]西南民族学院民族研究所：《羌族调查材料》，1984年，12。

[494]祝世德编：《汶川县志》，卷七，附文献，211、214。小寨子在汶川雁门沟罗卜寨旁，目前是羌族村寨。月里也在雁门沟，是高半山的羌族村寨。

[495]王明珂：《羌在汉藏之间》，台北联经出版公司2003年版，第七章。

[496]黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，55。

[497]史语所公文书档，元115-9。

[498]中国第二历史档案馆，标题《考察湘西苗傜民族》，全宗号393，卷号280；我所用的本件档案为中央民族大学王建民教授抄写自第二历史档案馆原件之抄本。

[499]凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆1947年版，第202页。

[500]邓云霄：《游九疑山记》，引自《新增月日纪古》，九月卷下，十六日。

[501]清政府在苗疆行屯田驻军政策，此举在资源已匮乏的苗疆经常造成反抗。每次抗争失败后则更多的土地被官方没入，成为屯田。此政策延续至民国时，屯田使得民不聊生，屯租也成为军阀争夺的对象。1936-1938年湘西民间的抗屯、革屯运动介绍，见于伍新福：《湘西革屯运动述评》，《贵州民族研究》4（1983），79-89；石昭明：《湘西革屯运动的特点及历史作用》，《中南民族学院学报》（哲学社会科学版）4（1988），51-55。

[502]“少数民族化”过程中一个有象征意义的变化是，将传统华夏对南方异族带“犭”偏旁的污化族称（如猺、獠）更改为较人性化的称号（如瑶、僚），而1940年协助国民政府社会部进行此“改正西南少数民族之命名”工作的主要学者，正是芮逸夫先生。

[503]伍新福：《石启贵传略》，《民国时期湘西苗族调查实录》椎牛卷（上），石启贵编著，麻树兰、石建中整理译注，民族出版社2009年版，第34页。

[504]石启贵对本民族不称“苗族”而称“土著民族”，乃由于当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，而许多本地人认为“苗”是辱称，所以国民政府几经斟酌而暂用“土著民族”之称于正式场合。石启贵使用此称号实为无奈与不得已（便如1949年之后有一段时期他以“兄弟民族”来称呼苗族）。他曾在一封致国民政府某机构的信中，对于政府了解本地人对“苗”这一称号的感受因而给予“土著民族”之称表示感谢。

[505]汉长沙武陵蛮，“以先父有功，母帝之女，田作贾贩无关梁符传租税之赋”（见《后汉书·南蛮西南夷列传》86/76，南蛮）。汉晋之白虎复夷，“汉兴，亦从高祖定乱有功，高祖因复之。专以射白虎为事……故世号白虎复夷”（见《华阳国志·巴志》）。隋长沙郡之莫傜，“自言其先祖有功，常免征役，故以为名”（见《隋书·地理志》31/26，荆州，熙平郡）。近代瑶族《过山榜》，如一出于广西之榜文曰：“评王卷牒，王傜子孙执照。过山防身，永远蠲免身丁役”（见广西少数民族社会历史调查组编：《过山榜》，《瑶族过山牒文汇编》，中国科学院民族研究所，1964年，第7-9页）。

[506]《后汉书·南蛮西南夷列传》。

[507]永绥县革屯诉愿团的呈文中称：“全国政治应臻统一，全国人民权利义务应臻平等”，见雷安平、龙炳文、龙泽全：《从“革屯”口号的变化看湘西苗族“革屯”运动的深入》，《中南民族学院学报》（哲学社会科学版）5（1992）：58-61。另外，诉愿团向外发布之《快邮代电》中也称，屯租不除则将“留中华民族一律平等之缺点”；见石昭明：《湘西革屯运动的特点及历史作用》，52。

[508]王明珂：《英雄祖先与弟兄民族》，233-234，278。

[509]《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社2002年版，第29页；《湘西兄弟民族介绍》（手稿本）。

[510]沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》28（1997），1-77。

[511]王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社2006年

版，第12章。

[512]黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，第158页。

[513]以北川羌族为例，20世纪80年代以来，许多原自称“汉人”的村寨人群或主动或在当地知识分子鼓励下，要求被识别为羌族。因此，1982年北川羌族共有2001人，1985年增为39722人，1987年则有52783人。详细情况请见下一章。

[514]Benedict Anderson,Imagined Communities,rev.edition（London:Verso,1991）；Eric Hobsbawm＆Terence Ranger ed.，The Invention of Tradition（Cambridge:Cambridge University Press,1983）。

[515]Harrell Stevan,“The History of the History of the Yi,”in Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers,ed.by Stevan Harrell（Seattle:University of Washington Press）。

[516]《史记·六国年表》，16/3。

[517]南朝时裴骃作《史记》集解，引成书于晋的《帝王世纪》记载谓：“孟子称，禹生石纽，西夷人也。”而今本《孟子》中并无此文。《帝王世纪》残文中有“禹长于西羌”，或称禹为“西羌人”或“夷人”的记载。

[518]此处我采童恩正之说，秦灭蜀后所立之几个蜀侯皆蜀王室之人而非秦王之子。见童恩正：《古代的巴蜀》，四川人民出版社1979年版；重庆出版社1998年重印，第153-154页。

[519]童恩正：《古代的巴蜀》，第150-152页。

[520]唐代文献《括地志》称：“石纽山在汶川县西七十三里；广柔废县在汶川治西七十三里。”《元和郡县志》指“通化”本汉代广柔县地。以上两文献中的“广柔”都是指今之理县通化，也就是岷江上游支流杂谷脑河一带。

[521]《后汉书·方术列传》，82a/72a。

[522]《华阳国志·蜀志》，3。

[523]《文献通考·物异考》，“岁凶”。

[524]北川县政协文史资料委员会编：《北川羌族资料选集》（北川：北川县政协文史资料委员会，1991），23-29。

[525]徐天佑注：《吴越春秋》，注中称：“石纽在茂州石泉县，其地有禹庙，郡人相传禹以六月六日生。”

[526]张沆纂、赵德林重修：《石泉县志》（道光，1834年）。

[527]顾炎武：《天下郡国利病书》，台北商务印书馆1981年版。

[528]（明）瞿九思：《万历武功录》，《中国野史集成》第二十六册，巴蜀书社，22-26。

[529]（清）檀萃：《说蛮》，《昭代丛书》己集广编卷三十四（吴江沈氏世楷堂刊本，1833）。

[530]Evelyn S.Rawski,“Reenvisioning the Qing:The Significance of the Qing Period in Chinese History,”Journal of Asian Studies 55.4（1996）：829-850.

[531]Ho Ping-ti,“Indefense of Sinicization:A Rebuttal of Evelyn Rawski's Reenvisioning the Qing,”Journal of Asian Studies 57.1（1998）：123-155.

[532]Pamela K.Crossley,“Conclusion,”chap.in Three Manchu Generations and the End of the Qing World（Princeton:Princeton University Press,1990）。

[533]John R.Shepherd,“Rethinking Sinicization:Processes of Acculturation and Assimilation,”《国家、市场与脉络化的族群》，何翠萍、蒋斌主编，第三届国际汉学会议论文集，人类学组（台北：“中央研究院”民族学研究所，2003）。

[534]关于后一问题需作些说明。20世纪60年代末至70年代，当人类学族群理论对于“族群”有了革命性的新了解时，以“客观文化特征”来理解及界定一民族的研究趋势受到严厉批评。八九十年代以来，学者多专注于族群认同中的“历史”建构、争论与想象。但也在此际，受习行理论与表征研究等影响，“文化”作为一种表征体系，如何被人们诠释、创造、操弄及展演，以应和及修正各种社会认同，成为研究的重要议题。

[535]Paul Connerton,How Societies Remember（Cambridge:Cambridge University Press,1989）；James Fentress＆Chris Wickham,Social Memory（Oxford:Blackwell,1992）；Marcus Banks,Ethnicity:Anthropological Constructions（London:Routledge Press,1996）；Anthony P.Cohen,Symbolizing Boundaries:Identity and Adversity in British Cultures（Manchester:Manchester University Press,1986）。

[536]Pierre Bourdieu,Distinction:A Social Critique of the Judgement of Taste,trans.by Richard Nice（London:Routledge＆Kegan Paul,1984）；Norbert Elias,The Established and the Outsiders:A Sociological Enquiry into Community Problems（London:Sage Publications,1994）。

[537]姜炳章：《白草歌》；（清）赵德林重修：《石泉县志》（道光），卷十，艺文。

[538]姜炳章：《白草歌》；（清）赵德林重修：《石泉县志》（道光），卷十，艺文。

[539]杨钧衡等修，黄尚毅等纂：《民国北川县志》，巴蜀书社1992年版，第524-525页。

[540]杨钧衡等修，黄尚毅等纂：《民国北川县志》，391。

[541]《石泉县志》（道光），卷五，武备志三。原文为："俗囚首无冠，茂元具汉官易其姓名书冠间，届日启军门，铙吹数部，枞树鼓、大钲，令诸番鱼鳞入。羌闻鼓钲，望见汉冠及朱杆彩旗，皆大喜，举足盘跳舞欢呼震天。茂元出汉冠冠诸羌。诸羌跪起，各互视其首，踊跃东西走，既而又跪捧其首以谢。"

[542]林惠祥：《中国民族史》，商务印书馆1936年版，第142页。

[543]吕思勉：《中国民族史》，1934；东方出版社1996年版，第4、286-287页。

[544]闻宥：《川西羌语的初步分析》，《华西大学中国文化研究所集刊》2（1941），58-90。

[545]北川县政协文史资料委员会：《北川羌族资料选集》，168。"走马岭"之名在何卿的时代就已出现在汉文典籍中，因此"走马"不应是"佐玛"的误称。

[546]Harrell Stevan,"Introduction,"in Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers.

[547]Norma Diamond,"Defining the Miao,"in Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers,100.

[548]林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，苏秉琦主编：《考古学文化论集》（一），129-155。

[549]我们常区分政治群体与族群：前者以公民联系（civilties），后者以根本的感情联系（Primordialties）来凝聚其成员。但是，事实上这两者的关系是相当错杂的。譬如，蒙古帝国此一政治群体下包含许多不同的"民族"，但是对成吉思汗与帝国光荣的记忆，却可以让他们成为一个民族。这种"共同起源"的社会记忆形成过程，就是所谓的"根基化"。

[550]E.O.Wilson,Sociobiology:The New Synthesis（Cambridge,Mass.：Harvard University Press,1975）；Richard Dawkins,The Selfish Gene（NewYork:Oxford University Press,1976）；Richard D.Alexander,Darwinism and Human Affairs（Seattle:University of Washington Press,1979）。

[551]Clifford Geertz,The Interpretation of Cultures（NewYork:Basic Books,1973），259-263.

[552]最早将"schema"一词用在心理学分析上的，可能是20世纪20年代的亨利·赫德（Henry Head）。30年代，英国心理学者巴特利特用"schema"来描述一种左右个人经验与回忆活动的心理结构，其本身则是过去许多记忆与经验的集结。后来，巴特利特的"schema"概念成为许多心理学者研究回忆的重要理论架构。经由这个概念，学者们对于个人记忆与回忆有了许多更深入的探讨与了解。同时，在不同学者对个人记忆的了解与分类中，"schema"或者"self-schema"有不同的含义。作为一位历史学者，我无

意也无能沿随实验心理学者在这方面的讨论。但是，我认为这是一个在分析上很有用的概念。我们如何形容在冗杂的“个人记忆”与为了某种认同而选择、强化的“社会记忆”之间，一种具有“滤网”作用的、使个人具有社会性的个人认知结构？“文化倾向”、“思想或行为模式”过于强调共性；“人格”或“个人的心智结构”又过于强调个性。在社会与个人之间，我们似乎缺乏一种能沟通二者的概念。这就是为何我借用心理蓝图“schema”一词的原因。有关巴特利特及其记忆理论，请参考本书第二章及第九章相关内容。

[553]我称之为一种社会“认同体系”而非只是一种“认同”，是因为每个人都有许多社会身份认同。在台湾，一个人可能自称中国人、台湾人、客家人、女人、劳工阶级、中部人、汽车业的人，等等。这许多身份认同在不同的情景或不同的时间中，可能有些被忽略，有些被强化，但它们形成一个互相关联的整体，这就是我所谓的“认同体系”。

[554]王明珂：《谁的历史：自传、传记与口述历史的社会记忆本质》，《思与言》34.3（1996）。